Wiclifs
ethisch-soziale Anschauung,

dargestellt von

Albert Rosenkranz,

Kandidat der Theologie und Philologie in Köln.

Druck: Gebrüder Brocker, Köln.

Wiclifs
ethisch-soziale Anschauung.

Inaugural-Dissertation

der

hochwürdigen evangelisch-theologischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität in Bonn

zur

Erlangung der Licentiatenwürde

vorgelegt und mit den beigefügten Thesen öffentlich verteidigt

am 6. März 1901

von

Albert Rosenkranz
Kandidat der Theologie und Philologie in Köln.

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

Opponenten:

1. cand. phil. Johannes Tiedge,
2. stud. theol. Fritz Menzel.

Meinen Eltern.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548103_0076

Die Untersuchung der Frage, welcher Zusammenhang zwischen der Lehre Wiclifs und den deutschen Bauernerhebungen des 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts besteht, erfordert einen Beweis, der sich naturgemäss in zwei Teile gliedert: in die Darlegung der betreffenden Punkte aus Wiclifs Anschauungen und sodann in die Betrachtung der Bauernrevolutionen Deutschlands unter dem Gesichtspunkt ihrer inneren Verwandtschaft mit Wiclif. Wenn im folgenden nur jener erste Teil zum Abdruck gelangt, so geschieht das mit Einwilligung der evangelisch-theologischen Fakultät in Bonn. Doch besteht die Absicht, demnächst auch das Folgende zu veröffentlichen, das erstlich die Epoche der Husitenbewegung, dann die darauf folgenden vierzig Jahre ruhigerer Entwickelung und endlich die Periode der Bundschuhverschwörungen behandeln wird.

Einleitung:

Die Lage der Bauern im 15. Jahrhundert.

Die Bauernbewegungen des 15. Jahrhunderts fallen in eine Zeit, da das Leben der ganzen deutschen Nation sich in beständiger unruhiger Gährung befand. Im staatlichen wie im kirchlichen Leben kämpften neue Anschauungen und neue Forderungen um ihre Berechtigung. Es ist die Zeit der Reformkonzilien; es ist aber zugleich das Jahrhundert, in dem der Zusammenhang des Reiches sich immer bedenklicher lockerte zu Gunsten der neu aufstrebenden landesfürstlichen Gewalten. Die bisherigen Träger der Herrschaft: Königtum, Adel und Städte sahen sich langsam, aber Schritt vor Schritt aus ihrer alten Stellung hinausgedrängt. Nicht minder wurde auf geistigem Gebiete gegen die Bildung, die wir mittelalterlich nennen, und gegen ihre allgewaltige Herrin, die Kirche, Sturm gelaufen. Es war ein heisses Ringen des Alten gegen ein Neues — ein Ringen, das die gesamten Grundlagen der mittelalterlichen Kultur erschütterte, und das doch nur ein Vorspiel noch gewaltigerer Umwälzungen war.

Die Bauern nahmen an dieser Entwickelung einen ganz eigenartigen Anteil: die Bildung landesfürstlicher Gewalten betraf gerade sie in hervorragendem Masse, dagegen wurden sie von der Geistesflut des Humanismus nicht mit fortgerissen. Während die übrigen Schichten der Nation wenigstens in der einen oder anderen Weise einen Aufschwung erlebten, war das 15. Jahrhundert für den Bauern eine Zeit stetig zunehmenden Druckes. Man muss diese Gesamtlage der Landbevölkerung ins Auge fassen, um über Stimmungen und Strebungen des Bauernstandes ein einigermassen sicheres Urteil zu gewinnen und den Triebfedern zu seinen revolutionären Bewegungen nachzuspüren.

Bauernaufstände kommen nicht erst seit 1400 vor; auch schon früher hatten Landleute zur bewaffneten Selbsthülfe ihre Zuflucht genommen, um sich von unerträglichen Lasten zu befreien. Seit dem genannten Zeitpunkte aber, oder doch seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, steigert sich die Zahl der ländlichen Revolutionen derart, dass man mehr und mehr von einer Erregung des gesamten deutschen Bauernstandes sprechen kann. Es handelt sich nicht mehr bloss um die Abstellung örtlicher Beschwerden, sondern — was schon den Zeitgenossen unverborgen war [1]) — um eine Emanzipation des ganzen Standes. Vollends seitdem in dem Namen „Bundschuh" eine gemeinsame Bezeichnung für alle ländlichen Aufstände und revolutionären Bestrebungen gefunden war, drängte die Entwickelung immer mehr zu einer Gesamterhebung des deutschen Bauernvolkes hin, die in den berühmten 12 Artikeln ihren programmatischen Ausdruck fand. Es ist daher durchaus berechtigt, von einer hundertjährigen Vorgeschichte des grossen Bauernkrieges vom Jahre 1525 zu sprechen.

Die Erhebung der Bauern konnte schon deshalb nicht mit einem Schlage zum Ausbruch kommen, weil die Lage des Landvolks in den einzelnen Teilen Deutschlands verschieden war und weil eine gewisse Zeit dazu gehörte, bis sich der Druck der Grundherrschaften zur Unerträglichkeit gesteigert hatte. In der einen Gegend erhielt sich länger als in der anderen der Zustand wirtschaftlicher Wohlhäbigkeit, dessen sich

---

[1]) cf. die Besorgnisse der Wormser beim dortigen Aufstand 1431: „besorgen wir, das der cristenhait, der gaistlichait, dem adel und menglichem davon grosser schade entstan möchte" (Stadt Worms an den Kurfürsten von der Pfalz 1432 Jan. 6. — v. Bezold in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins, Band XXVII, Karlsruhe 1875, S. 140). Speier schreibt darüber an Ulm: „so bedunkt es vns ain sorklicher anhab allen des richs frien und richsstetten und sorgen, wa das nit underkomen werde, das es ainen solichen begriff näme, dran nieman noch sin ende wol besinnen könne" (1432 Jan. 7. — a. a. O. S. 144). Ebenfalls aus Anlass dieses Wormser Aufstandes schreibt der Notar des Baseler Konzils Peter Bruneti (1432 Febr. 9.): Timendum est, quod nisi concilium provideat, omnes isti Rustici de Germania tenebunt partem istorum Bohemorum (Palacky: Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Husitenkrieges in den Jahren 1419—1436. — Prag 1872, II S. 269).

der Bauer zur Zeit der Staufer erfreut hatte.[1]) Damals war ein grosser Prozentsatz deutscher Bevölkerung durch die Kreuzzüge ausser Landes geführt und damit für die Zurückgebliebenen viel Raum zur Ausdehnung gegeben worden. Der Grund und Boden war noch nicht völlig aufgeteilt, sondern wurde erst in dieser Epoche ganz und gar dem Pfluge dienstbar; selbst als man sich nicht weiter ausdehnen konnte, stand es der überschüssigen Jugend immer noch frei, in den Osten zu wandern oder sich als Pfahlbürger in der Nähe einer Stadt anzusiedeln. Bald jedoch stockte die Wanderung nach dem Osten, zugleich schlossen sich die Städte gegen den ländlichen Zuzug mehr und mehr ab, je glänzender sie sich entwickelten und je stolzer sie ihr Haupt tragen konnten. Wo sollte nun das junge Bauernvolk bleiben? Es musste sich auf dem väterlichen Boden einrichten, so gut es ging; die alte Hufe wurde geteilt, an ihrer Stelle bildete im 15. Jahrhundert die Viertelhufe vielfach das Normalmass.[2]) Einer weiteren Teilung widersetzte sich der Grundherr;[3]) so gab es allmählich eine Menge besitzlosen ländlichen Proletariats, das entweder einen Kopfzins an seinen Herrn zu zahlen hatte oder den Bettelstab ergriff und nun für das ganze Land eine Plage wurde.[4]) Es war der furchtbare Druck der Uebervölkerung, dem aber auf keine Weise abzuhelfen war, weil der Bauer sich von allen Seiten eingeengt sah.

[1]) „Nie vielleicht hat sich der Bauer in Deutschland wirtschaftlich wohler gefühlt, wie um die Wende des 12. und 13. Jahrhunderts“ (Lamprecht in: Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst. — Band VI. 1887 S. 30).

[2]) „Der Kampf ums Dasein, bisher mehr okkupatorisch im Ringen mit der Urnatur des Landes geführt, nimmt jetzt immer einseitiger den Charakter des rein menschlichen Wettbewerbs innerhalb der Volksgenossen an“. (Lamprecht in: W. Z., S. 39). „Im 15. Jahrhundert war die Viertelhufe in stark bevölkerten Gegenden schon zum bäuerlichen Normalgut geworden“. (Lamprecht: Deutsche Geschichte V, 1. Berlin 1894. S. 79).

[3]) „Höchstens bis zur Viertelung ward die Teilung abhängiger Hufen vom Grundherrn der Regel nach zugelassen“. (Lamprecht: D. G. S. 82).

[4]) Man vergleiche die Stellung der Bettler in der Bundschuhverschwörung zu Lehen, wo sie eine wichtige Rolle spielen sollten, wenn der Plan durchgeführt wurde. Es ergiebt sich daraus, wie sehr man sich damals an den Bettel als an eine feststehende Einrichtung gewöhnt hatte, andererseits wieviel Unfug und Betrug sich unter dieser Maske verbarg; cf. Schreiber: Der Bundschuh

Hätte er seinen verminderten Besitz wenigstens intensiver bewirtschaften können, so würde das seine Lage erleichtert haben. Aber dazu fehlte ihm das Kapital, das sich in unerhörter Weise in den Städten anhäufte. Dazu sollte der Bauer seine Abgaben vielfach in Geld entrichten; er lieh es von städtischen Händlern oder von Juden, die in Bezug auf hohe Wucherzinsen vor dem geltenden Recht grössere Freiheiten hatten, und verschuldete naturgemäss, [1]) da er ja von allen Schwankungen und Unbilden der Witterung abhängig war. In diesem Kampf der neuen Geldwirtschaft gegen die viel schwerfälligere Naturalwirtschaft musste der Bauernstand unterliegen.

Seine wirtschaftliche Zerrüttung konnte aber auch nicht ohne soziale Folgen sein. Zur Zeit, als ihm die Bebauung des Ackers noch Wohlstand eintrug, hatte er den adeligen Grundherren gegenüber eine recht selbständige Stellung eingenommen; damals verwischten sich die Unterschiede zwischen persönlicher Freiheit und Unfreiheit, und eine andere Abhängigkeit trat an ihre Stelle. Der Bauer war persönlich frei, nahm nur den Grund und Boden aus der Hand des Herrn und zahlte dafür eine Grundrente. [2]) Daher war es etwas völlig Neues, als im 15. Jahrhundert bei der steigenden Übervölkerung sich ein Teil der Bauern in persönliche Abhängigkeit des Herrn begab, als sie ihm für ihren Kopf zinsen mussten, da kein Land mehr für sie verfügbar war. Diese neue Abhängig-

---

zu Lehen im Breisgau und der arme Konrad zu Bühl. Freiburg 1824. S. 55 ff, wo die Bettler aufgezählt werden, z. B.: „Der ander heisst Lorentz von Pfortzen, ein junger faister und hat nienen hess (Strassburger St. Arch. A A 365 fol. 55: hat nit vil hess an), und schrigt vast lut uff der gassen, und heischt durch sanct Ziliags, und ist ihme der rechten Arm um den Elenbogen offen, den lest er nit zuheilen".

[1]) „In den aufreizenden Schriften aus der Bauernkriegszeit spielt der Rentkauf eine weit grössere Rolle als die Frohnden". (Gothein in: Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst. Band IV. 1885. S. 6.)

[2]) „Die grosse Kluft wird überbrückt, welche zwischen Unfreiheit und Freiheit bestand; es bildet sich ein mittlerer Stand der Grundholden, in welchem die alten unfreien Klassen zu menschenwürdiger Existenz gehoben erscheinen, während freilich die alten freien Klassen einer Anzahl urgermanischer Rechte verlustig gehen". (Lamprecht in: W. Z. S. 23).

keit, [1]) die Leibeigenschaft, wirkte aber zugleich auf die übrigen Landarbeiter, die persönlich freien Grundholden, ein: die Grundherren suchten den Unterschied zwischen persönlicher und sachlicher Untergebenheit auszugleichen, so dass an die Stelle des verschieden abgestuften Landvolkes eine einheitliche Masse von „Unterthanen“ trat. Hier wurde das politische Streben der Fürsten nach Landeshoheit von der Entwickelung des Bauernstandes unterstützt. [2]) Die neue Abhängigkeit brauchte nicht einmal wirtschaftlich üble Folgen zu haben. Der Bauer hatte vielleicht oft sein Auskommen, aber seine Bewegungsfreiheit war gänzlich unterbunden; die schroffe ständische Gliederung wies ihm seine engen Grenzen an, die er nie zu überschreiten hoffen konnte. Seine soziale Stellung war aller Selbständigkeit bar, das Gebot des Landesherrn hinderte seine Freizügigkeit [3]) und entschied auch in gerichtlichen Fragen über ihn. Alles sollten sie aus der Hand des Herrn erhalten, es waren nach damaligem Ausdruck „arme Leute.“ Dass auf diese Entwickelung die Uebernahme des römischen Rechts eingewirkt hat, ist wohl nicht zu leugnen. [4]) Die Juristen, die in den römischen Anschauungen erzogen wurden, kannten keinen freien Bauernstand, sondern nur eine ackerbauende Sklaven-

[1]) „Es ist ain ungehörte sach, das man es in der hayligen Cristenhait offnen muss das gross unrecht, so gar fur gatt, das ainer so gehertzt ist vor got, das er gedar sprechen zu ainem: du bist mein aigen“ (Reform. Sig. in: Friedrich Reisers Reformation des K. Sigmund, herausgegeben von Böhm; Leipzig 1876. S. 221). Ähnliches in der Unterredung des christlichen Ritters mit dem Türken zu Basel, wo der Türke antwortet: ich „hör und sich, das ainer den andern anspricht für aigen und im das sein abnimpt wider got und recht“. (Reform Sig. S. 171).

[2]) „Wie der Grundherr zum Landesherrn geworden ist, so wird der Grundholde gar bald zum Unterthan“. (Lamprecht in: W. Z. S. 27).

[3]) „Wenn der Herzog Wilhelm von Sachsen-Thüringen seinen „armen Leuten“ den freien Zug ausser Landes verwehrte, so war es doch erträglicher, als wenn ihn der Markgraf von Baden und der Bischof von Strassburg gegeneinander und womöglich gegen jeden benachbarten Reichsritter verboten“. — „Deshalb ist der Kampf gegen die Leibeigenschaft, oder sagen wir besser: für die Freizügigkeit im Bauernkrieg eine Hauptsache gewesen“. (Gothein in W. Z. S. 9).

[4]) „Nicht die wirtschaftlichen, sondern die sozialen Folgen, die aus dem römischen Recht hervorgingen, haben dem Bauern geschadet, haben bei ihm Erbitterung erzeugt“ (Gothein in: W. Z. S. 12).

schaft. Dementsprechend machte sich unter den Gebildeten des 15. Jahrhunderts eine teilweise grenzenlose Verachtung des Bauern breit.[1]) Er galt ihnen gar nicht mehr als sozial gleichberechtigt; man verachtete ihn, aber man fürchtete ihn, wie man eine mühsam niedergehaltene Bestie fürchtet.[2])

[1]) cf. aus der bekannten Edelmannslehre:

[2] „wiltu dich erneren,
du junger edelman,
folg du miner lere,
sitz uf, drab zum ban!
halt dich zu dem grünen wald,
wann der bur ins holz fert,
so renn in freislich an!
[3] derwüsch in bi dem kragen,
erfreuw das herze din,
nim im was er habe,
span uss die pferdelin sin!
bis frisch und darzu unverzagt,
wann er nummen pfennig hat,
so riss im dgurgel ab".

(Uhland: Altehoch- u. niederdeutsche Volkslieder, Stuttgart-Tübingen, 1844 I, 134).

[2]) „Nichts bezeichnet die sozialen Verhältnisse Deutschlands im 15. Jahrhundert so, als die Thatsache, dass während dieser ganzen Zeit die Bauern als revolutionärer Stand gefürchtet wurden, — die Bauern, — die doch unter gewöhnlichen Verhältnissen überall und immer konservativ gewesen sind und sein müssen". (Gothein in: W. Z. S. 14 f). — cf. Hemmerlins Schilderung des Bauern: hominem in campis silvae silvestrum in securi et astia laborantem invenerunt, a quo cum leta voce salutatione previa vadum per quod vaderent in locum hominibus habitabilem ovanter perquirerent. Qui quidem homo vix et indignanter elevato dorso montoso, recurvoque gipposo, vultuque swalido tortuoso, necnon aspectu stolido, pariter et asinino, fronte rugose sulcuta, barba hyspida, capite pilis nodosis et lanis cirrosis comato, lippis oculis, supercilio circumseptis setoso, gutture strumoso glomelloso, corporeque grusso hyrto swarso hyrsuto quoque piloso, membrorum compagatione improportionabiliter ineptorum suffulto, ac vestitu tenui horrido pectore patulo, gilboso bestiali more villoso; — et dum advenas miraculose conspiceret et alloquentibus quid inferrent praemeditaturus moram consisteret, visum continuo minacem curvum et conniventem ministravit. Et staturam et statum ac iubar fallerum antelarum postelarum in equis splendidissime fulgurantium, ac armorum apparatum, rerum raritate causantè, mirando consideravit. Et antequam eructaret cor suum, verbum bonum labia sua pendentia plicavit. Porro dentes suos raros et furvos frementer in hyando corve denudavit, et ad nobilem videlicet militem insultanter prorupit in haec verba: Quo sathan nulla poterit ratione venire, illic legatos praecipit ire suos. (Hemmerlin: de nobil. c. I).

Früher war die urwüchsige Kraft der Landbevölkerung im Kriege dem Volke nutzbar geworden, und auch jetzt hätte dieser Ausweg nahe gelegen, wo die Ritterheere und mit ihnen die Ritterehre gegenüber den husitischen Volkshaufen sich so wenig zuverlässig gezeigt hatten. Statt dessen richtete Maximilian Landsknechtheere ein und schuf damit einen Stand von Kriegern, der gegen die Bauern eifersüchtigen Hass und zugleich stolze Verachtung zur Schau trug, obwohl er meist aus ihnen hervorgegangen war. [1]) Aber das Kraftgefühl der Bauern suchte einen Ausweg: die regierenden Gewalten zeigten kein Verständnis dafür, so blieb schliesslich nur Selbsthülfe übrig. Man hatte ja das Beispiel vor Augen: am Anfang des Jahrhunderts die gefürchteten und unbesiegbaren Husiten, am Ende die freiheitstolzen Schweizer.

Der Bauernstand besann sich auf sich selbst, noch war nicht alle Kraft und aller Schwung dahin. Gerade in diesen Jahrzehnten besang man im Volksliede die Erfolge der Schweizerheere, man sang es den Tapferen zum Preis, sich selbst zur Ermunterung. Die Volkspoesie verhinderte wenigstens teilweise, dass der Bauer geistig abstumpfte. [2]) Die herrschenden Stände

[1]) „Der Bauer fühlte sich wieder wehrhaft — das lehrte ihn ein Blick auf die Schweizer, — aber er fühlte sich zugleich ausgeschlossen von dieser Wehrhaftigkeit". (Gothein in: W. Z. S. 14). cf. Hans Rosenplüts Lied „von den Türken":

[20] Seint dass der valk geflogen hat den reigel,
da zoge gluckes wirt ein den zeigel (Wirtshausschild);
da die meisen (Bauern) nimmer tochten
zu andern vogeln, seint hat der paur
dem ritter gleich gevochten.

(v. Liliencron: Die historischen Volkslieder der Deutschen vom 13. bis 16. Jahrhundert. I. S. 109).

[2]) „Es kamen Rechte zur Sprache, in deren Verteidigung sich der Bauer gegen den stolzen Herrn fühlen lernte; es wurden Kriege geführt und Bündnisse geschlossen, die den Begriff von Herd und Vaterland ins Leben riefen; es kam Einfalt und schlichte Sitte mit Hoffart und Adelstolz zum Kampfe und lehrte den frommen Landmann auf Gott und die Heiligen seines Landes vertrauen; es wurden Siege erfochten, die der Volksbewaffnung ihr uraltes Recht zurückgaben. Die historischen Lieder, die auf die Kämpfe und Schlachten im Kloster von Frauenbrunnen, bei Sempach und Näfels (1376—1388) gedichtet sind, erkämpfen dem deutschen Volksliede so gut seine Selbständigkeit und Unabhängigkeit von der ritterlichen Poesie, wie die Schlachten selbst dem Volke, das sie gewann, seine Freiheit". (Gervinus: Geschichte der deutschen Dichtung, II, S. 167).

schlossen ihn von jeder Bildung aus; an dem Geistesfrühling, der damals im deutschen Volke Knospen und Blüten trieb, nahm das Landvolk nicht teil.[1]) Unmöglich wäre es allerdings nicht gewesen. Die Husiten hatten sich schon durch ihre Flugblätter an das Volk gewandt; und welchen Einfluss hier die eben erfundene Buchdruckerkunst haben konnte, bewiesen später die Flugschriften der Reformationszeit. Aber Volksaufklärung lag nicht im Interesse der Machthaber, am wenigsten der Kirche. Darum konnte von derselben Stadt Mainz das Gebot der Bücherzensur ausgehen, in deren Mauern die neue Kunst erfunden worden war.[2]) Also auch geistig sollte der Bauer möglichst gedrückt werden; und doch empfand er das Bedürfnis geistiger Nahrung. Wenn er in den Liedern eines Rosenplüt oder anderer volkstümlicher Sänger sein Lob singen hörte, so musste er mit stolzem Selbstgefühl auf seinen Stand blicken, der die Grundlage aller Kultur bilde.[3]) Ein Zweig der damaligen Literatur kam dem Selbstbewusstsein des Bauern und seinen Wünschen und Neigungen am meisten entgegen: die astrologischen Prophezeiungen, die in der Gestalt von Kalendern

[1]) „Den Bauern liess die Flutwelle, welche die anderen mit sich riss, zurück". (Gothein in: W. Z. S. 18).

[2]) Ein Zeichen der letzten Anstrengung, die von kirchlicher Seite aus unternommen wurde, um die mittelalterliche Bevormundung der Massen aufrechtzuerhalten, ist die Einsetzung der Bücherzensur durch Erzbischof Berthold von Mainz, in deren Begründung es heisst: Vidimus enim ipsi Libros de divinis officiis et apicibus Religionis nostre, e latina in germanicam linguam traductos, non sine religionis dedecore versari per manus vulgi . . . Quis enim dabit rudibus atque indoctis hominibus, et femineo sexui, in quorum manibus Codices Sacrarum litterarum inciderint, veros excerpere intellectus? . . . Cum initium huius Artis in hac Aurea nostra Moguntia, ut vera eius appellatione utamur, divinitus emerserit, hodieque in ea politissima atque emendatissima perseveret; Justissime eius Artis decusa nobis defensabitur; Nostra enim intersit divinarum litterarum puritatem immaculatam servari". (Gudenus codex diplomaticus IV, No. 222).

[3]) „Ich lob dich, du edler bawr
für alle creatawr,
für all herrn auf erden;
der kayser musz dir gleich werden".
(Rosenplüt bei von Bezold in: Historische Zeitschrift XLI, München 1879 S. 33). cf. dazu: „man schätzt sy, man nympt In tagwaid ab, da ist nyndert gnad. man nympt In frävel ab und lebt man doch ir arbait. Denn on sy mag nieman bestan". (Reform. Sig. S. 222).

in manches Landmannes Hand wanderten.[1]) Hier interessierten ihn neben Wetterregeln und medizinischen Rezepten Prophezeiungen von Naturereignissen, denen stets eine Umwälzung der bestehenden Verhältnisse folgen sollte. Vor allem schärften derartige volkstümliche Darstellungen den kritischen Blick des Landmannes gegenüber der unerquicklichen Gegenwart und weckten und nährten in ihm die Hoffnung, dass er zur Besserung des Bestehenden ausersehen sei. Eine geistige Spannkraft wurde dadurch in den Bauern wachgehalten, wenn sie auch von der eigentlichen Bildung ausgeschlossen waren.[2]) Im einzelnen lassen sich diese verschiedenartigen Faktoren in der Vorgeschichte des Bauernkrieges nur hie und da nachweisen. Übereinstimmend findet sich bei allen ein starkes Gefühl der Unzufriedenheit, ein Streben, das niedrige Niveau des Standes zu heben. Man betrachte den Wormser Aufstand von 1431, wo die Forderungen der Bauern mit dem Erlass ihrer Schulden noch nicht erschöpft waren; man erinnere sich der ganz eigenartigen Wirkung des Paukers von Niklashausen; oder man denke an die unüberwindlich zähe Bundschuhverschwörung um die Wende des Jahrhunderts: der Kern aller dieser Bewegungen liegt nicht in dem wirtschaftlichen Notstand (natürlich trug dieser viel dazu bei); die Forderung der Bauern war im tiefsten Sinne keine Brotfrage, sonst wäre sie viel plötzlicher und viel vereinzelter zum Ausbruch gekommen. Nein, wenn am Ende dieser hundertjährigen Periode der ganze Bauernstand in Erregung ist, so dass immer neue Erhebungen ausbrechen, so ist darin ein härterer Druck zu erkennen, als es Nahrungs-

[1]) „Wenn der Bauer nachsah, ob er im kommenden Monat auf Regen- oder Sonnenschein rechnen dürfe, oder an welchem Tage das Aderlassen ratsam sei, erfuhr er nebenher die verschiedensten Dinge über die Kraft und Wirkung der Planeten, über Kriege, Aufstände, Verfolgungen, die als unabänderliche Folgen dieser und jener Konstellation angekündigt wurden". (von Bezold. a. a. O. S. 23). „Solche Notizen, in wissenschaftlichem Ton und mitten unter geschäftlichen und sanitären Regeln vorgetragen, konnten ihren Eindruck nicht verfehlen". (von Bezold: a. a. O. S. 24).

[2]) „Lange bevor die ersten reformatorischen Schriften die Presse verliessen, waren es die astrologischen Ephemeriden, welche die Reformation predigten und einen mächtigen Freiheitstrieb unter dem niederen Volke erzeugten". (J. Friedrich: Astrologie und Reformation. München 1864; S. 41).

sorgen zu sein pflegen: der Bauer wurde seiner geistigen Inferiorität inne, suchte sich mit eigener Hand einen Platz an der Sonne gesellschaftlicher Achtung zu erringen, den ihm die besitzenden und gebildeten Kreise nicht zugestehen wollten.[1]) Das Problem dieser wie aller tiefer greifenden ländlichen Erregung ist ein sozial-geistiges, kein bloss wirtschaftliches. Deshalb begnügten sich die Umstürzler des 15. Jahrhunderts keineswegs mit der Forderung, Rente und Gülte solle abgeschafft, Wald, Wiese, Feld und Wasser frei sein, sondern arbeiteten an einer Emanzipation des ganzen Standes,[2]) stellten ein Zukunftsprogramm auf und hatten grosse Zukunftshoffnungen.[3]) Eine Hauptrolle spielte in ihren Träumen die Figur des Zukunftskaisers Friedrich;[4]) von ihm erwartete man, dass er eine völlige Neuordnung der Dinge herbeiführen und in dieser Organisation dem „armen Manne“ seine gebührende Stelle anweisen werde.

[1]) „Täusche ich mich nicht, so liegt eben in dieser Richtung, in dem aufdämmernden Bewusstsein ihres geistigen Pariatums, der Punkt, von welchem aus die Bauern der Reformationszeit religiöse und soziale Bedürfnisse und Forderungen aufs Engste zu verknüpfen lernten.“ (Lamprecht: in W. Z. S. 38). In wie weit dieses Urteil zu beschränken ist, siehe weiter unten.

[2]) „Der Ausbruch der Bewegung im Bauernkriege war nicht bloss eine Folge der Unterdrückung, sondern ebenso sehr eine Folge des gesteigerten Kraftgefühls und des Übermutes.“ (Boos in Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst III. 1884, S. 114).

[3]) „Das ganze 15. Jahrhundert, das Zeitalter der revolutionären Bewegungen, ist erfüllt von der Hoffnung auf die Heraufführung eines Gottesreiches nach einer Demütigung aller der Faktoren, die nach dem Glauben der Zeit die sozialen Missstände und die Gewissensnot verschuldeten“ (Kampers: Kaiserprophetien und Kaisersagen im Mittelalter. In Heigel und Grauert: Historische Abhandlungen, VIII. Heft München 1895, S. 179).

[4]) cf. die Weissagung Jung Hesters in der Reformation Kaiser Sigmunds: „Es statt auf ain clainer geweichter [sacer pusillus], als man zelen wirt vierzehenhundert Jar und darnach im dreysigosten und newnden Jar. der wird regieren und straffen das volck und wirt reichsnen von ainem mer bis an das ander.“ (Reform. Sig. S. 239). Nicht selten sind Wendungen wie: „die klainen sollent erhocht werden und die gewaltigen ernidert.“ (Reform Sig. S. 237), „es ist komen auf ertrich Cristus Jhesus in ellent und armut; er wil uns villeicht durch die armen rechtfertigen, wir sollen got geben die er“ (Reform. Sig. S. 244).

Und doch, die Gährung des Bauernstandes hätte nicht solchen Umfang annehmen, hätte nicht so gefürchtet werden können, wäre nicht ein Moment hinzugetreten, das stärker war als Astrologie und Kaiserhoffnung: die Religion. Damals bedeutete die Religion weit mehr als heutzutage das gesamte Bildungsinventar der Landbevölkerung: was in ihr an geistigem Leben zu spüren ist, geht im Gewande biblischer Gedanken, nimmt biblische Form an. Darum soll jenen wirtschaftlichen und sozialen Notständen ihr Einfluss auf das Entstehen bäuerlicher Unzufriedenheit nicht geschmälert werden; denn zur Erklärung derartig verwickelter Verhältnisse darf man überhaupt nicht nach einem Motiv suchen, das alles deutlich machen würde, sondern es kann sich nur darum handeln, möglichst viele Beweggründe aufzuzeigen, innerhalb derselben aber die grössere oder geringere Wichtigkeit abzuwägen. Die nachfolgende Untersuchung möchte bei aller Wertschätzung der wirtschaftlichen oder sozialen Betrachtungsweise des vorliegenden Stoffes einmal den Finger darauf legen, dass religiöse Gedanken eine Haupttriebfeder der ländlichen Erhebungen des 15. Jahrhunderts gewesen sind.[1])

Man braucht nicht nur auf den religiösen Einschlag in der Predigt des Niklashauser Jünglings zu verweisen, auch auf der Fahne, die Joss Fritz für den Lehener Bundschuh besorgte, befand sich die Jungfrau Maria und Johannes der Täufer dargestellt. Was aber mehr bedeutete als eine religiöse Verbrämung, war das Schlagwort, das Ursache und Zweck der Aufstände in sich schloss: „göttliche Gerechtigkeit."

Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass dies Wort nicht erst in den 12 Artikeln von 1525 auftaucht, sondern dass die Bauern schon seit längerer Zeit daran gewöhnt waren, in den Ausruf

[1]) „Wir zählen eine Reihe von kleineren Bewegungen des deutschen Landvolkes als Vorspiele jener allgemeinen Erhebung [1525]; so oft sie über die lokalen Verhältnisse hinausgreifen, tragen sie mehr oder weniger eine religiöse Färbung. Denn einmal waren die geistliche und weltliche Seite der bestehenden Ordnung nicht scharf abgegrenzt; ausserdem lag das ganze Denken und Fühlen der Nation, inhaltlich und formell, unter dem Bann der Religion" (von Bezold in: Histor. Zeitschrift XLI S. 1).

„göttliche Gerechtigkeit" all ihre Forderungen zusammenzufassen.[1]) Dann ist nämlich das Urteil unhaltbar, als habe die Bauernbewegung durch die Predigt der Reformatoren eine grundsätzliche Änderung erfahren, nämlich erst seit diesem Zeitpunkt eine religiöse Färbung erhalten.[2]) Die „göttliche Gerechtigkeit" ist nicht reformatorischen Ursprungs, sondern weist auf die der Bauernrevolution in manchen Punkten verwandte husitische Erhebung hin.

Fragen wir aber zunächst: was machte diesen Ausdruck so geeignet, Kennzeichen und Schlagwort für die Bauern zu werden? Offenbar der Umstand, dass er das Verlangen nach einem Ausgleich der gesellschaftlichen Gegensätze, also nach Gerechtigkeit, mit religiösen Gründen stützte. An und für sich war das für damalige Zeit nichts Merkwürdiges; denn kommunistischen Gedanken hat man sich im ganzen Mittelalter hingegeben und darunter den Normalzustand christlicher Gesellschaft verstanden, wie man ihn sich nach Art der urchristlichen Gütergemeinschaft dachte.[3]) Aber dies Ideal war doch nur Gegenstand der Hoffnung, vielleicht auch einmal Grund zur Abstellung örtlicher, vereinzelter Missstände. Aber im Namen der „göttlichen Gerechtigkeit" sich gegen seine Obrigkeit zu empören und vor allen Dingen von diesem Zentralbegriff aus

[1]) „Das Schlagwort von der göttlichen Gerechtigkeit als des Inbegriffs aller Programme, die man nicht zu erbitten, sondern zu heischen habe, flog von Mund zu Munde." (Lamprecht: D. G. S. 116).

[2]) Am schärfsten finde ich dies Urteil bei L. Häusser, Das Zeitalter der Reformation. Berlin 1868, S. 106: „Die Reformation hat die Bewegung der Massen nicht hervorgerufen . . . Aber das ist gewiss, die Bewegung wurde unter dem Einfluss der Reformation zu etwas anderem, als sie vorher gewesen war. Es macht immer einen grossen Unterschied, ob etwas aus lokalem und individuellem Druck hervorgeht, oder ob ihm eine allgemein sittliche, religiöse Grundlage gegeben wird." — Es handelt sich aber auch schon bei der Vorgeschichte des Bauernkrieges nicht mehr um „lokalen und individuellen Druck", sondern um eine Standeserhebung.

[3]) „Niemals ist . . . die sozialistische Betrachtungsweise in Deutschland gänzlich geschwunden. Wesentlich trug hierzu wohl auch die Thatsache bei, dass innerhalb der mittelalterlichen Kirche das kommunistische Ideal zu jeder Zeit genährt ward" (Lamprecht: D. G. S. 105). — Freilich ist die biblische Grundlage dieser Gütergemeinschaft selbst schon ein idealisiertes Bild der urgemeindlichen Zustände.

ein ganzes soziales Programm zu entwerfen, war etwas Neues, das dem grossen Bauernkriege und seiner Vorgeschichte eignet. Beide könnte man mit einem modernen Ausdruck christlich-soziale Bewegungen nennen. Als solche aber haben sie ihren Vorläufer und ihr Vorbild im Husitentum. Von den husitischen Religionskriegen, die manchem Zeitgenossen als ein Bauernaufstand galten, [1]) ging der Same der Empörung aus, der in der deutschen ländlichen Emanzipationsbewegung des 15. Jahrhunderts Frucht getragen hat. So stehen an ihrem Anfang die 4 husitischen Artikel, an ihrem Ende die 12 Artikel von 1525.

Die damalige Zeit nannte den husitischen Einfluss auf das deutsche Volk „böhmisches Gift"; über den furchtbaren Kriegen, die ganz Deutschland in Schrecken setzten, vergass man mehr und mehr, dass auch den Böhmen das Gift erst von aussen her zugeführt worden war. Seitdem aber Loserth die geistige Urheberschaft bei allen wahrhaft neuen Gedanken des böhmischen Reformators für sein englisches Vorbild in Anspruch genommen und überzeugend nachgewiesen hat, ist es Pflicht, auf Wiclif zurückzugehen, wenn man den geistigen Einfluss bis zu seinem Ursprung verfolgen will, den die husitischen Forderungen ausgeübt haben. [2]) Es eröffnet sich also die Perspektive, dass Wiclifs Gedanken, nach Böhmen verpflanzt und dort in die Praxis umgesetzt, eben in diesem böhmischen, husitischen Gewande, soweit sie nicht unmittelbar in Deutschland bekannt geworden waren, mit einen Anstoss zur deutschen Bauernbewegung des 15. Jahrhunderts gegeben haben.

---

[1]) „In den Augen vieler verständiger Männer war die böhmische Revolution ihrem Wesen nach ein Bauernkrieg, fiel die religiöse Ketzerei mit dem widerrechtlichen Freiheitsdrang der „Buben und Bauern" völlig zusammen." (von Bezold in: Histor. Zeitschrift XLI., S. 16).

[2]) „Darüber hat schon bei Husens Zeitgenossen und bei späteren Schriftstellern kein Zweifel bestanden, dass es die Bücher des englischen Doktors gewesen sind, an denen sich die tief ins Volk gehende Bewegung entzündet hat" (Loserth: Hus und Wiclif S. 82f.) Es ist keineswegs eine neue Entdeckung, dass die husitische Bewegung auf die damaligen deutschen Verhältnisse eingewirkt hat (cf. Haupt in: Histor. Taschenbuch 1888); aber es soll hier einerseits auf Wiclif zurückgegangen, andererseits sein Einfluss bis unmittelbar vor den grossen Bauernkrieg verfolgt werden.

Auf den ersten Blick scheint es, als ob hier völlig disparate Grössen verbunden werden sollten. Darauf braucht ja wohl kaum noch aufmerksam gemacht zu werden, dass von einer unmittelbaren Einwirkung Wiclifs auf den deutschen Bauernstand, einer Einwirkung durch die Lektüre seiner Schriften, nicht die Rede sein kann. Aber ist deshalb der Gedanke überhaupt abzuweisen? Hatte nicht auch von den taboritischen Kriegern nur ein verschwindend kleiner Bruchteil jemals ein Wiclifsches Buch in der Hand gehabt? Dennoch war es im letzten Grunde Wiclifs Einfluss, der die Begeisterung in den böhmischen Volkshaufen weckte. Auch den Vätern des Konstanzer, ja sogar noch des Baseler Konzils war es klar, dass Wiclifs Geist zu bannen ihre eigentliche Aufgabe war. In der That, wenn man in dem religiös gefärbten Programm, in der christlich-sozialen Forderung „göttliche Gerechtigkeit" ein wesentliches Merkmal der deutschen Bauernaufstände des 15. Jahrhunderts sieht, so muss man die Quelle dieser Vorstellungen bei dem grossen englischen Reformator suchen. Wiclif hat in dieser Beziehung ein ähnliches Geschick gehabt wie Luther: obwohl er selbst keineswegs revolutionär war, hat seine befreiende Predigt in den Herzen des niederen Volkes umstürzlerische Forderungen wachgerufen. Die beiden grossen Bewegungen — der Bauernkrieg, zu dem Luther, ohne es zu wollen, einen so mächtigen Anstoss gab; und die Revolutionen in dem vorangehenden Jahrhundert, die von Wiclifs Gedanken genährt wurden — zeigen, wie schwer es ist, religiöse Begeisterung von jedem fremden Beisatz frei zu halten und religiöse Forderungen rein und klar zum Ausdruck zu bringen.

Für den Forscher ist es aber namentlich in dem unruhigen 15. Jahrhundert keine leichte Aufgabe, den verschlungenen Fäden in dem Gewebe bäuerlicher Gedanken nachzuspüren. Wo die alten Autoritäten wankten, wo man unsicher tastend nach einem neuen Fundament suchte, auf dem man seinen gesamten geistigen Besitz, seine Weltanschauung, aufbauen könnte, da tragen die Aussprüche meist einen verworrenen und verschwommenen Charakter, zumal wenn in einem Bauernkopf das Streben der Zeit noch recht wenig abgeklärt zum Bewusstsein

gekommen war.[1]) Der Einblick in das damalige ländlich-religiöse Denken — und wenn es sich um eine Gesamtanschauung handelte, war dieses Denken mit Notwendigkeit religiöser Art — wird uns durch den Mangel an Quellen bedeutend erschwert. In keiner Periode der Kirchengeschichte hat uns das Christentum auf dem Lande besonders viele schriftliche Documente hinterlassen; im 15. Jahrhundert ist das aber um so mehr zu bedauern, weil sich zu dieser Zeit manche selbständigen Geister auch unter der Landbevölkerung gegen die kirchlichen Autoritäten regten. Aber die Kirche hat alle derartigen Emanzipationsversuche niedergeschlagen: über die Sekten sind wir daher in jenen Jahrzehnten nur ungenügend unterrichtet, obwohl sie damals keine unbedeutende Wirksamkeit ausgeübt haben. Aus demselben Grunde ist das Bild, das wir uns von der bäuerlichen Religion des 15. Jahrhunderts machen können, ein lückenhaftes. In die eigenartige Erregung, die sich an die Kreuzwunder des Jahres 1501 knüpfte, ist uns ein klarer Einblick noch möglich.[2]) Auch können wir einigermassen sicher verfolgen, welche Wirkung der Jubiläumsablass von 1501 hervorbrachte.[3]) Beides zeigt

[1]) Ein besonders gutes Beispiel ist auch hier der Pauker von Niklashausen, über dessen geistige Fähigkeit Konrad Stolle urteilt: „eyn halber thore als man on von jogunt vff gemerket hatte," (Stolle in: Bibliothek des litter. Vereins in Stuttgart XXII, S. 131); cf. das Schreiben Rudolfs von Würzburg: „Wann er auch vff der Baucken tantz zu machen mere dann jn dem pater noster vnd dem heyligen cristenlichen glawben, des er gantz kein Wissens gehapt des auch nicht gekont hat, geübt gewesst ist". (Barak in: Archiv des historischen Vereins von Unterfranken und Aschaffenburg. XIV. 3. Heft, No. XIX).

[2]) cf. die ausführliche Schilderung z. B. bei Nauclerus (S. 992): „Anno salutis nostrae 1501 . . apparuit publice et inopinate, aliquando in ecclesiis, aliquando in plateis, aliquando in domibus, et in ipsis etiam cubiculis signum dominicae crucis perfectum". . . Am Ende sagt er: „Haec tam horrenda praesagia nemo advertit; latius terrent quam emendant. Manifestum est autem talia fieri per providentiam creatoris propter evidentem utilitatem, quae ex ea praevenire deberet hominibus: et hoc, sive fiat per naturam, sive per voluntatem creatoris ut timeant et a malo resipiscant".

[3]) „Dieses Jubiläum war nun aber überhaupt das Mittel gewesen, mit Hilfe dessen alle geistlichen und weltlichen Behörden, König und Reichsregiment, Vorteil von der religiösen Erregung des Volkes hatten ziehen, durch dessen Handhabung sie sich eine neue Stütze hatten schaffen wollen. Es schliesst sich diese Ablassagitation wie der Schlussstein in das ganze Gebäude dieser auf Ausbeutung einer religiösen Volksbewegung gestützten Politik". (Gothein in: Politische und religiöse Volksbewegungen vor der Reformation. S. 104).

die religiöse Regsamkeit des deutschen Bauernstandes. Aber zu dem eigentlichen Kern der bäuerlichen Gedanken, zu dem, was das Bauernherz am nächsten anging, standen jene religiösen Regungen nur in sehr loser Beziehung. Im Gegenteil mochte selbst dem Landmann hie und da klar werden, dass solche Erscheinungen nur ein Mittel in der Hand der Kirche waren, das niedere Volk auszubeuten. Diese Religion verflog deshalb ebenso plötzlich, wie sie gekommen war; eines dagegen blieb: die religiöse Begeisterung für eine soziale Hebung des Standes, die Begeisterung für die „göttliche Gerechtigkeit". Keine schriftliche Aufzeichnung der Bauern, die sich gegen ihre Obrigkeit erhoben, sagt uns, was sie unter „göttlicher Gerechtigkeit" verstanden; im günstigsten Falle hören wir davon aus dem Bekenntnis irgend eines gefangenen Empörers. Nur die beiden grösseren revolutionären Schriften der Zeit, die Reformation Kaiser Sigmunds und die Schrift des oberrheinischen Revolutionärs, lassen uns einen tieferen Einblick in jene damaligen Gedankengänge thun. Aber mit einiger Sicherheit werden wir den gemeinsamen religiösen Gedanken nur dann finden, wenn wir auf Wiclifs soziale, oder sagen wir: ethisch-soziale Ansichten zurückgehen.

Wiclifs ethisch-soziale Anschauung.

Wiclif war kein Sozialpolitiker, sondern ein Kirchenmann; wir finden darum seine Gedanken über das Verhältnis der damaligen Stände zueinander nicht in der Form eines sozialen Programms ausgeführt, sondern im Rahmen seiner kirchenpolitischen Gesamtanschauung. Den Anstoss, über derartige Fragen sich zu äussern, boten die kirchlichen Verhältnisse der damaligen Zeit, zumal in seinem englischen Vaterlande. Der Konflikt des englischen Königtums mit der avignonensisch-französischen Kurie nötigte Wiclif, sich über die schwebenden Streitfragen ein festes Urteil zu bilden. Er musste sich grundsätzlich klar darüber werden, mit welchem Recht das Papsttum auf den englischen Lehenszins Anspruch erheben, ja mit welchem Recht die Kirche englisches Land besitzen könne. Schon seit Beginn des 14. Jahrhunderts war über diese Fragen gestritten worden, und es hatte sich im Verlauf der zahlreichen Verhandlungen zwischen London und Avignon allmählich eine feste oppositionelle Tradition gebildet, die sich teils in scharfen königlichen Erlassen,[1]) teils in selbstbewussten Parlamentsbeschlüssen[2]) Ausdruck verschaffte. Wiclif hat diese

[1]) cf. das Statut Eduards I. vom Jahre 1279, über das Ranulphus von Higden (VIII, 264) berichtet: „Rex Edwardus cum proceribus ediderunt statuta contra mortuam manum, ita ut nullus deinceps terras, tenementa, redditus daret, venderet, legaret aut permutaret seu quovis titulo viris religiosis assignaret sine licencia regis“ (zitiert bei Loserth: Studien zur Kirchenpolitik Englands im 14. Jahrhundert; in: Sitzungsberichte der Kaiserl. Akad. der Wiss. in Wien, philosophisch-histor. Klasse, CXXXVI. Band 1897 S. 6, Anm. 1).

[2]) So das Parlament von Carlisle 1307; Hemingburgh II 254–264: „de oppressionibus ecclesiarum et monasteriorum multiplicibus et extorsionibus pecuniarum per clericum domini pape magistrum Willelmum Testa noviter in regno inductum. Praeceptumque est eidem clerico de assensu comitum et baronum, ne de cetero talia exequatur . . . In eodem parliamento edita sunt statuta quaedam religiosos tangentia, qui domos suas principales in alio regno non habebant.“ (Loserth a. a. O. S. 18, Anm. 1).

Anschauungen ohne Zweifel kennen gelernt, ehe er sich eine eigene über den Gegenstand bildete. Das wurde notwendig, seitdem er in seiner Eigenschaft als Oxforder Theologe vom Könige Eduard III. in Verbindung mit anderen Männern im Jahre 1374 nach Brügge gesandt wurde, um mit den Gesandten des Papstes Gregor XI. über einen endgültigen Frieden zwischen England und Frankreich, sowie über die Beilegung der kirchlichen Konflikte zu beraten. Er stand bis dahin wohl noch nicht auf der Seite der Opposition, sondern nahm in den vorliegenden Streitpunkten eine massvolle Mittelstellung ein; sonst würde der König, dem es ernstlich um den Frieden zu thun war, ihn nicht der Friedensgesandtschaft beigegeben haben.[1]) Ja er ging überhaupt nicht als ein Kirchenpolitiker von Ruf mit nach Brügge, sondern bloss als Theologe.[2]) Sein Einfluss bei dieser Friedensberatung ist auf keinen Fall bedeutend gewesen, und auch umgekehrt hat der Verkehr mit den Kurialisten auf Wiclif nicht so entscheidend eingewirkt, wie man wohl angenommen hat. Immerhin bildet diese seine erste politische Mission einen weiteren Schritt auf dem Wege seiner Entwickelung zum Kirchenpolitiker,[3]) als der er seit 1377 bedeutsam an die Öffentlichkeit tritt.[4])

In den 18 Thesen, die in der letzten Hälfte des ersten Traktates über die bürgerliche Herrschaft aus dem Zusammenhang deutlich hervortreten[5]) und deretwegen er sich vor der

[1]) „Es war eben der Friede, den die Gesandtschaft zu fördern hatte. Scharf ausgeprägte Gegner der Kurie wird man ihr schon deswegen nicht beigegeben haben." (Loserth a. a. O. S. 61).

[2]) „Wiclif ging mit nach Brügge — nicht als Kirchenpolitiker, sondern wie er sich wohl einmal selbst bezeichnet hat, als „purer Theologe" (Loserth a. a. O. S. 62).

[3]) „Unsere Wiclifforscher [cf. G. Lechler: Johann von Wiclif I. S. 349. R. Buddensieg: Johann Wiclif und seine Zeit S. 134] waren bisher geneigt, den Aufenthalt Wiclifs in Brügge für seine Entwicklung ebenso hoch anzuschlagen als jenen Luthers in Rom für dessen spätere Bedeutung." „Gleichwohl mag es richtig sein, dass der Verkehr mit den „Kurialisten" einen bedeutenden Eindruck auf ihn machte. Er begann jetzt seine Ideen über die göttliche Herrschaft und das irdische Regiment, über Kirche und Staat in dickleibigen Büchern niederzulegen." (Loserth a. a. O. S. 76f).

[4]) cf. Loserth a. a. O. S. 91.

[5]) cf. Wiclif: De civili dominio I. p. 251_{18}, 252_{17-24}, 1_{16}, 253_{3}, 267_{1}, 259_{24}, 269_{12}, 274_{15}, 276_{7}, 275_{22}, 277_{29}, 279_{4}, 283_{9}, 284_{19-29}.

stürmisch-erregten Versammlung in St. Paul am 19. Februar 1377 zu verteidigen hatte, liegt seine kirchen-politische Ansicht in ihren Grundzügen fertig vor, so dass auch die Streitpunkte späterer Jahre, vor allem sein Kampf gegen die Bettelmönche, nur eine gradlinige Fortentwickelung, nicht aber eine Abweichung von dieser Grundposition bedeuten.

Es ist ganz natürlich, dass die Stellung Wiclifs von nationalen Gesichtspunkten stark beeinflusst war; diese Eigentümlichkeit teilte er mit der antipäpstlichen Bewegung in Deutschland unter Ludwig dem Bayern und mit der unter Hus ausbrechenden böhmischen Erregung. Aber der nationale Hass gegen ein fremdländisches, noch dazu im Dienst des Landesfeindes stehendes Papsttum genügte doch nicht, um Wiclif zu einem so grundsätzlichen Gegner des herrschenden Kirchentums zu machen. Dafür bedurfte es erst einer langen Zeit eifrigen Studiums, in der Wiclif bis zu den letzten Quellen seiner Erkenntnis zurückging und an diesem Massstabe die neuen Theorien prüfte. Wollte er über die brennenden Fragen der Gegenwart ein einigermassen sicheres, vom Parteigetriebe unabhängiges Urteil gewinnen, so musste er die Ansprüche der Kirche und der weltlichen Gewalten, die jetzt so hart aufeinander stiessen, auf ihre prinzipielle Berechtigung hin untersuchen. Das bedeutete aber für ihn, den Theologen, nichts anderes, als dass er sie an seinen theologischen Grundbegriffen mass, und zwar, nach der damaligen Art scholastischer Wissenschaft, durch ein dialektisches Verfahren. Diesem Bestreben verdanken wir seine kirchenpolitischen Traktate.

Im Mittelpunkt der Gedanken Wiclifs steht sein Kirchenbegriff. Hier zeigt sich deutlich, dass er sich in seinen theologischen Grundanschauungen ganz auf dem Boden der späteren Scholastik befindet. Näher bezeichnet ist besonders der Einfluss des Augustinismus, der seit Bradwardinas Werk De causa Dei contra Pelagium im Steigen begriffen war, für die Bildung des Wiclifschen Kirchenbegriffes bestimmend gewesen. Wiclif übernahm von ihm die streng-augustinische Definition der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen, oder der Prädestinierten in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.[1]) Nicht

[1]) (Ecclesia) „est omnes predestinati presentes, preteriti et futuri“ (Wiclif; De ecclesia p. 5).

äussere Verfassung mit der monarchischen Spitze im Papsttum bildet darum nach seiner Meinung das Einheitsband der Kirche;[1] sondern sie ist etwas Unsichtbares, ein Reich der Geister,[2] das Christus regiert.[3] Die Zugehörigkeit zu ihr ist nicht an die Unterwerfung unter das Papsttum gebunden, sondern allein von Gott abhängig.[4] Wie man deshalb durch keinen äusseren Aufnahmeakt Glied der Kirche werden kann,[5] so gehört auch kein Priester schon aus dem Grunde zur Kirche, weil er ein kirchliches Amt verwaltet.[6] Ein Dorfgeistlicher so gut wie ein Papst kann ein Verdammter sein;[7] für dieses Urteil giebt es eben nur Eine Instanz: die göttliche Prädestination.

Wiclifs Interesse geht bei dieser schroffen Prädestinationslehre offenbar dahin, das Heil des Menschen allein durch die Thätigkeit Gottes zu begründen. Dieser Gedanke durchzieht nicht nur die Heilslehre Wiclifs, sondern ist überhaupt für seine Beurteilung der menschlichen Handlungen und Verhältnisse von massgebender Wichtigkeit. Gott wirkt bei jedem Thun der Menschen mit,[8] ja, er ist der eigentlich Handelnde[9] weil die ganze Welt sein Herrschaftsgebiet und er hier der einzige

[1] „Ecclesia non capit suam unitatem ab isto papa, cum habuit eandem quam modo antequam ipse fuerit, sicut et habebit post eius corrupcionem.' (de eccl. p. 28).

[2] „Spiritus, quos deus vocat ad coronam desponsans in via, sunt sancta mater ecclesia" (de eccl. p. 265).

[3] „Ecclesia dicit abstractive multitudinem fidelium secundum racionem qua uniuntur in capite" (de eccl. p. 117). „Christus solum spiritualiter rexit utramque ecclesiam" (ibid. p. 94).

[4] „Certum est, quod papa errare potest. Ideo nec ipse nec eius familia est illa ecclesia de qua hic dicitur quod errare non potest. Unde ipsa congregacio fidelium dicitur hec ecclesia." (de eccl. p. 87; wörtlich so bei Hus op. I. fol. 207 a).

[5] „Nec locus nec eleccio humana facit membrum ecclesie sed predestinacio divina" (de eccl. p. 76).

[6] „Illos [scl. clericos] non constituit humana eleccio. cum ubicunque terrarum clericus vel laycus post ascensionem edificat ecclesiam sanctam cuius est membrum, ipse est tam Christi quam Petri vicarius." (de eccl. p. 366).

[7] „Patet quod homo potest esse episcopus, dominus et minister ecclesie, etiam prescitus, existens in gracia secundum presentem iusticiam; sed homo non est cum hoc membrum sancte matris ecclesie." (de eccl. p. 140).

[8] „Suppono quod deus preveniendo coagat cum quolibet agente secundo ipsum necessitando ad quemlibet actum suum." (de dom. div. p. 115f).

[9] „Dei dominium est immediate et per se ex creacione." (de dom. div. p. 11).

Gebieter ist.[1]) Wie Gott seine Kirche ohne jede Mitwirkung lenkt und die Zahl ihrer Glieder nach seinem freien Willen bestimmt, so waltet er in dem gesamten Bereich seiner Schöpfung. Will man daher von Herrschaft im strengen Sinne sprechen, so gebührt dieses Prädikat allein Gott. Und zwar übt er seine Gewalt stets unmittelbar aus, überträgt sie also nicht an menschliche Stellvertreter, höchstens insofern, als die irdischen Herren — aber nur weil sie Gottes Diener sind — Herrscherbefugnisse ausüben. Sie sind immer abhängig von Gott, besitzen also keine Selbständigkeit und darum keine eigentliche Herrschaft.[2]) Denn zur Herrschaft müsste auch ein Eigentumsrecht gehören, das dem Menschen ebenfalls abgeht. Um daher alle Missverständnisse zu vermeiden, nennt man die vermeintliche Herrschaftsstellung des Menschen besser ein ministerium als ein dominium.[3]) Damit kommt unzweideutig zum Ausdruck, dass aller Besitz und alle Herrschaft von Gott erteilt werden muss.[4])

Der Massstab für diese Übertragung müsste nach den oben geschilderten Prämissen, nämlich in Parallele zur Prädestinationslehre der freie göttliche Willensentschluss sein, ohne Rücksicht auf die menschliche Würdigkeit. Aber hier ist Wiclif nicht konsequent, denn hier reichte der Prädestinationsbegriff nicht aus. Es erhob sich für Wiclif wie für sein Vorbild Augustin die Frage: woran lässt sich ein Prädestinierter erkennen? Wie soll man daher feststellen, ob ein irdischer Herrscher sein Amt von Gott übertragen erhalten hat? Die Antwort auf diese Frage ist eine ausweichende: Wiclif verlangt nämlich zu ihrer Entscheidung eine besondere

---

[1]) „Patet quod Deus principalissime, immediatissime et propriissime efficit omne opus; principalissime, cum sit dux et archimotor in toto opere." (de dom. div. p. 74).

[2]) „Nichil enim creatum potest excludi a divino servicio, quia, eo ipso quod est, Deus ipsi plenissime dominatur, ut patet superius. Qui enim aliquid donat servo suo non alienat illud a se ipso, cum suum sit plenissime quidquid habuerit servus suus." (de dom. div. p. 200).

[3]) „ . . . quod quelibet creatura racionalis sit improprie dominus, quin pocius minister vel dispensator supremi Domini." (de dom. div. p 250).

[4]) „Omne donum concedendum est a Deo procedere." (de dom. div. p. 199).

göttliche Offenbarung,[1]) ist aber weit entfernt davon, eine solche Offenbarung für sich selbst in Anspruch zu nehmen, und kommt also schliesslich doch bei einem ignoramus, beim Zugeständnis völliger Unsicherheit an.[2]) Für die Frage nach der Berechtigung der Machtansprüche von Staat und Kirche hatte das die wichtige praktische Folge, dass zu ihrer Lösung noch ein anderer, nämlich ein sittlicher Massstab zu Hülfe genommen werden musste.

In der That finden wir beide Anschauungsweisen nebeneinander: die Berechtigung der Herrschaft eines Machthabers wird teils von der Prädestination, teils von seiner sittlichen Würdigkeit abhängig gemacht. Einem Prädestinierten kommt deshalb jede Herrschaft mit Recht zu, weil er als Adoptivsohn Gottes auch an dem göttlichen Eigentum teilnimmt, darum eigentlich die ganze Welt besitzt.[3]) Andererseits sind ebenso klare Aussprüche dafür beizubringen, dass der Missbrauch einer göttlichen Gabe das Recht zu ihrer Benutzung hinfällig macht.[4]) Dieser Gegensatz ist von Wiclif nicht ausgeglichen worden, und jeder Versuch, die divergierenden Gedankenreihen zu vereinigen, geht über Wiclif hinaus, sei es dass man in der Beobachtung der lex Christi ihre höhere Einheit sucht[5]) oder für

[1]) „Magna foret presumpcio quemquam sine formidine vel revelacione asserere quod sit membrum illius ecclesie“ (de eccl. p. 84; wörtlich so bei Hus op. I. fol. 204b). cf. de civ. dom. p. 374.

[2]) „Quesito a me de quacunque persona vel populo conversante nobiscum, utrum sit membrum matris nostre . . dico quod ego ignoro sed reputo vel suppono ex modo conversandi sic vel sic, nec est inconveniens statui vie quod ignoremus et nesciamus in particulari (!) illud quod cognoscimus in communi.“ (de eccl. p. 90f).

[3]) „Omnis existens in caritate predestinacionis est, quandocunque habet graciam Dei, filius adoptivus; sed eo ipso, quod sic, habet ius ad regnum integrum, et per consequens ad quamlibet eius partem; ergo omnis sic iustus dominatur toti mundo sensibili.“ (de civ. dom. p. 47).

[4]) z. B. „Si Deus homini det bonum quodcunque, statim dum ipse abutitur, deficit iusta vendicacio ex titulo donacionis divine; et revera si titulus iste deficit, nescio quis valebit.“ (de civ. dom. p. 45).

[5]) „Ex quo concludere licet Wiclifium non eo se continuisse, ut diceret ecclesiam nihil aliud esse nisi numerum praedestinatorum quem cognoscere nemo posset neque voluisse illam pro institutione signis tantum cognoscenda haberi, sed id egisse, ut doceret ecclesiae membra virtutibus cognosci et ecclesiam idem esse atque congregationem eorum qui legi Dei oboedirent“ (Fr. Wiegand: De ecclesiae notione quid Wiclif docuerit. Diss. theol. Lips. 1891. p. 64f).

Wiclifs Beurteilung der Stände einen besonderen Begriff von ecclesia zu Grunde legt.[1]) Jener Vorschlag ist deshalb unannehmbar, weil Wiclif nicht ausdrücklich einem Verdammten auf Grund seiner sittlichen Leistungen das Recht, eine Herrschaft auszuüben, zuschreibt. Die „ecclesia" aber als „gesamte Menschheit" ist ebenso wenig von Wiclif als Ausweg aus den oben bezeichneten Schwierigkeiten erklärt worden. Dieser Begriff würde zudem den gewünschten Dienst gar nicht leisten können; denn wofern die Ausstattung eines Menschen mit irdischer Herrschaft von einem göttlichen Willensentschluss abhängt, bleibt ja doch die Frage bestehen, ob Gott durch die sittliche Würdigkeit des Empfängers bestimmt wird.

Lassen wir also diesen Gegensatz zwischen dem Prädestinationsglauben und den sittlichen Anforderungen bestehen und suchen wir vielmehr die Gedanken auf, die ihn für Wiclifs Gesamtanschauung erträglich gemacht haben. Neben den scharf geprägten Ausdrücken Prädestination und Missbrauch der göttlichen Gaben finden sich mehrere Ausdrücke, die eine verschiedene Deutung, je nach der einen oder anderen Seite zulassen. Das gilt zunächst vom Begriff der Gnade, die als Grundlage aller Herrschaft bezeichnet wird, weil sie die Folge der Prädestination ist.[2]) Nach katholischer Anschauung, die auch Wiclif teilt, vollzieht sich die Mitteilung der Gnade in magischer Weise,[3]) die sittliche Tugend[4]) der caritas wird dem Menschen eingeflösst, so dass „Gnade" und „Liebe" geradezu einander gleichgesetzt werden können.[5]) Während der Begriff des Glaubens stark in

[1]) „Unter dieser Voraussetzung, dass die „ecclesia" alle Menschen nach allen ihren Lebensverhältnissen umschliesst, finden die Ausführungen Wiclifs ihre einfache Erklärung." (H. Fürstenau: Johann von Wiclifs Lehren von der Einteilung der Kirche und von der Stellung der weltlichen Gewalt. Berlin 1900. S. 16).

[2]) „Gracia non est inpertinens sed fundamentum dominii." (de civ. dom. p. 25). „Patet quod dominium est speciale donum Dei fundatum in gracia," (de civ. dom. p. 28); und zwar wird diese gracia p. 29 sogar als gratia prima bezeichnet.

[3]) de civ. dom. p. 223 kommt der Ausdruck gracia infusa vor.

[4]) „Omnis virtus moralis, cum denominat subiectum formaliter gratum Deo, est donum gracie." (de civ. dom. p. 92).

[5]) „Quanto maior est gracia sive dileccio fundans dominium, tanto est dominium verius sive firmius, quia divino dominio similius." (de civ. dom. p. 60).

den Hintergrund tritt,[1]) fällt alles Gewicht auf die Liebe, die alle Tugenden wirkt. Es leuchtet aber ein, dass sich Wiclif, indem er die caritas zur Vorbedingung jeder Herrschaft macht, vom reinen Prädestinationsgedanken schon ziemlich weit entfernt hat.[2]) Allein es lag völlig im Rahmen der katholischen Heilslehre, diesen schillernden Begriff der caritas, den Wiclif einmal dem heiligen Geiste gleichsetzt,[3]) der aber in der Praxis an äusseren Werken erkennbar sein sollte, in den Mittelpunkt der Erörterungen zu stellen. Unmittelbar musste sich daran die Frage nach der Verdienstlichkeit der menschlichen Werke anschliessen. Auch hier folgt Wiclif der scholastischen Lehrausprägung, denn er weist die Möglichkeit, dass das menschliche Thun schlechthin verdienstlich sei, als eine Beeinträchtigung der göttlichen Gnadenwirksamkeit zurück, fordert aber mit eben solchem Nachdruck, dass der Mensch die empfangene Gnade durch Werke erweise, die unter Voraussetzung der göttlichen Gnade dennoch verdienstlich sind.[4]) Wie die katholische Dogmatik dieser Lehre vom Verdienst menschlicher Werke, die darum zum Heile notwendig sind, bedurfte, um in der kirchlichen Praxis positive Forderungen an die Gläubigen zu stellen, so bildet auch für Wiclif der Begriff des meritum de congruo den Übergang von der augustinischen Prädestinationslehre zur Forderung sittlicher Qualitäten von den mit einer Herrschaft betrauten Menschen. Denn in diesem Sinne konnte er den Erweis der empfangenen Gnade durch Werke verlangen, ohne der göttlichen Allwirksamkeit zu nahe zu treten.[5]) Wir finden darum an einer Stelle ausdrücklich das

[1]) „Oportet ergo omnem Christianum de absoluta necessitate salutis quemlibet articulum fidei saltem implicite(!) credere, et aliquos pro suo tempore oportet credere explicite“ (de civ. dom. p. 438) cf. die kurze Formel: fides caritate formata (ibid. p. 347).

[2]) Während doch die Prädestination einen unverlierbaren Besitztitel darbieten würde, sagt Wiclif bezüglich des Erwerbs irdischer Güter: „Contingit facilime conquestores exuere caritatem, et si sint extra caritatem, tunc sic faciendo rapiunt aliena.“ (de civ. dom. p. 148).

[3]) cf. de dom. div. p. 211.

[4]) „Est ergo lex Dei invariabilis quod nemo beatifice premietur nisi prius debite mereatur“. (De dom. div. p. 229).

[5]) „Dignum est quod Deus ex condicione sui magni dominii prestet servis suis omnia necessaria ad merendum, et post eos premiet graciose“. (De dom. div. p. 227).

meritum de congruo als die für Prädestinierte und Verdammte gleich notwendige Bedingung jedes Besitzes bezeichnet,[1]) ein Beweis dafür, dass hier der Punkt liegt, wo die auseinandergehenden Gedanken Wiclifs von der Prädestination und der sittlichen Würdigkeit des menschlichen Empfängers sich vereinigen lassen. Die göttliche Vorherbestimmung begründet demnach den ewigen Besitz aller Güter, das sittliche Verhalten dagegen den irdischen Besitztitel. Da wir über jene keine Gewissheit haben, müssen wir uns mit diesem begnügen, um einen Massstab für unsere konkreten Verhältnisse zu bekommen. So ist in Wirklichkeit der Wandel des Menschen das Entscheidende für seine Berechtigung, irgend eine Herrschaft auszuüben.[2])

Die Norm für diesen Wandel ist die lex Christi,[3]) oder wie sie ebenfalls genannt wird: die lex Dei oder evangelica. Ihrem Wesen nach bezeichnet sie Wiclif als die ewige Wahrheit über das, was gut und böse,[4]) nach ihrer äusseren Ausprägung deckt sie sich mit der heiligen Schrift.[5]) Die Bibel kommt also hier nicht als Erkenntnisquelle der Dogmatik in Betracht, sondern in ihrer praktischen Bedeutung als das Gesetzbuch

[1]) presciti) . . . „tamquam liberi tenentes [jederzeit kündbar], habent ad tempus pro quo serviunt sine forisfactura, omnia bona Domini secum tunc existencia: verumtamen non habent simpliciter titulum hereditarium pro suo perpetuo ad hec bona, quod non stat per defectum domini, cum limitat illis sub pena forisfacture quod omnia sua in caritate fiant; quod servicium debitum dum subtrahunt, a suo dominio excidunt, ideo non conceditur de illis quod habent omnia, sed, quantum merentur de congruo de bonis gracie et nature, omnia tunc secum existencia: sed non habent suam beatitudinem, cum ipsam non merentur“ (de civ. dom. p. 65 f).

[2]) „Nemo potest perdere dominium nisi gratis peccaverit“. (de civ. dom. p. 58). „Nullum est civile dominium, nisi in iusticia ewangelica sit fundatum“) (ibid. p. 22 f) und „nemo est iustus simpliciter nisi sit immunis a peccato mortali“ (ibid. p. 62).

[3]) Die Beobachtung der lex Christi fällt mit dem meritum de congruo völlig zusammen, wie aus der Stelle hervorgeht: „Per observanciam itaque legis Christi meretur minister eius de congruo regnum Dei“ (de dom. div. p. 228).

[4]) „Lex enim ewangelica est eterna veritas docens universaliter bonum facere et malum fugere“ (de civ. dom. p. 295).

[5]) „Suppono ex fide quod Christus instituit unam legem, que est Vetus et Novum Testamentum“ (de civ. dom. p. 118).

der Christen, vom göttlichen Gesetzgeber diktiert.[1]) Nach ihren Vorschriften hat sich jeder Machthaber zu richten,[2]) ihre Erfüllung ist darum die einzige Grundlage für jeden Herrschaftsanspruch, weil er erst hierdurch die göttliche Bestätigung erhält, die zu jedem wahren Rechtstitel notwendig ist.[3])

In seine Konsequenzen verfolgt würde dieser Grundsatz einen Umsturz aller bestehenden Verhältnisse bedeutet haben; denn er nahm allen Festsetzungen, die sich auf menschliches Recht gründeten, ihren verbindlichen Charakter[4]) und behauptete, das „göttliche Gesetz" reiche zur Regierung vollkommen aus. Wiclif zog jedoch jene revolutionäre Konsequenz nicht; das Ideal, welches ihm vorschwebte, war die augustinische civitas Dei, und es kam ihm deshalb hauptsächlich darauf an, dass der Wille Gottes, als des obersten Herren, durchgeführt werde. So forderte er keine Beseitigung des menschlichen Rechtes, sondern nur seine Übereinstimmung mit dem göttlichen Recht.[5])

Wie aber soll dieses Prinzip in der Praxis durchgeführt werden? Soviel ist von vorne herein klar: für jeden irdischen Herren besteht die absolute Notwendigkeit, dem Willen Gottes gemäss zu leben. Zu dem Zweck müssen sie ihn genau kennen;[6]) darum sollte jeder weltliche Gebieter sich bei schrift-

[1]) „ . . legifer noster Dominus Jesus Christus . ." (de civ. dom. p. 348).

[2]) „Non licet civili domino consumere vel expendere eciam in minimo bona sua nisi secundum limitacionem legis ewangelice" (de civ. dom. p. 136); „oportet quod collum subiciat (!) legi ewangelice" (ibid p. 137).

[3]) „Confirmatur quod iure humano non potest acquiri dominium nisi precedente dominio ex titulo caritatis; et per idem nemo potest servare dominium, uti diviciis, vel debite exequi ius humanum, sine ewangelica lege regulante". (de civ. dom. p. 139).

[4]) „Nec testium deposicio nec iudicis sentenciacio nec corporalis possessio, sicut nec descensus hereditarius nec commutacio sive humana donacio, confert homini sine gracia dominium vel ius ad aliquid, nec omnia ista simul". (de civ. dom. p. 25).

[5]) „Omnes ergo leges humane legitime non sunt nisi lex Christi humanitus promulgata". (de civ. dom. p. 425).

[6]) „Necesse est omnem regem precipue cognoscere legem Christi". (de civ. dom. p. 191).

kundigen Theologen Rats erholen, welches der Inhalt des göttlichen Gesetzes ist.[1]) Eine andere Frage ist es, ob der weltliche Herrscher auch seinen Untergebenen gegenüber zu einem Regiment im Sinne des göttlichen Gesetzes verpflichtet ist und von ihnen zur Rechenschaft gezogen werden kann.

Der erste Satz ist unbedingt zu bejahen, denn jedes Abweichen von dem vorgezeichneten Wege des göttlichen Gesetzes macht ihn zur Herrschaft ungeeignet.[2]) Und es würde nur konsequent sein, wenn Wiclif erklärte, jeder in Todsünde gefallene weltliche Herr habe den Anspruch auf Gehorsam seiner Untergebenen verloren. Wiclif thut aber diesen Schritt nicht und zwar aus verschiedenen Gründen. Einmal erscheint ihm der Gehorsam gegen die Obrigkeit als solcher, ohne Rücksicht auf deren Würdigkeit, als eine allezeit wertvolle christliche Tugend,[3]) die auch von Jesus geübt wurde.[4]) Sodann bringt es die Erhabenheit, die dem weltlichen Amt, vornehmlich dem Königtum, eignet, mit sich, dass man auch einen sündigen Träger dieses Amtes mit Ehrfurcht behandele.[5]) So hoch schätzt Wiclif die Stellung eines Königs, dass er ihm in weltlichen Dingen sogar den Vorrang vor dem Priesterstand einräumt.[6]) Der König ist ihm nicht nur die Spitze, sondern überhaupt der eigentliche Träger der weltlichen Gewalt, der Stellvertreter Gottes, „der weltliche Herr schlechthin".[7]) Wie

---

[1]) „Sciencia theologie est pernecessaria ad stabilimentum regni, et per consequens rex in quantum huiusmodi debet habere theologos ad regni sui regimen se iuvantes". (de off. reg. p. 72).

[2]) „Omnis peccans mortaliter est indispositus ad civiliter dominandum". (de civ. dom. p. 29.)

[3]) „Si potestate sua tecum abutitur, serva caritatem et est tibi occasio promerendi". (de civ. dom. p. 189).

[4]) „Dubitatur, si Christianus debet potentatibus tyrannizantibus obedire, et videtur quod sic". (de civ. dom, p. 199).

[5]) „ . . subiectus debet obedire eciam discolis, non sub racione qua discoli, sed sub racione qua gerunt regalem ymaginem dei", (de off. reg. p. 5).

[6]) „In Cristo regalia et sacerdocium, sive secundum divinitatem sive secundum humanitatem, habent racionem paritatis in gradu dignitatis. Aliter racio regalie est racione sacerdocii prestancior". (de off. reg. p. 14).

[7]) Fürstenau: a. a. O. S. 49.

die Beamten der Kirche, so sind ihm alle Glieder seines Reiches unterworfen, er aber hat seine Gewalt unmittelbar von Gott empfangen. Zweifellos haben auf diese Ansichten Wiclifs die Abhängigkeitsverhältnisse des mittelalterlichen Lehensstaates eingewirkt, wenn man auch nicht behaupten kann, sie seien die einzige Quelle für seine Lehre vom dominium. Die häufige Bezeichnung Gottes als des Dominus capitalis,[1]) der weltlichen Herren als prestarii,[2]) dotarii,[3]) custodes, ballivi, villici.[4]) ministratores, dispensatores,[5]) sogar als vasalli[6]) Gottes und des Vorganges ihrer Belehnung als precarium[7]) stammen mit Sicherheit aus dem damaligen Lehenswesen, während die Vorstellung von der Allherrschaft Gottes, wie sie oben (cf. S. 25) geschildert wurde, schon vor der feudalistischen Zeit ausgeprägt war.[8]) Jedenfalls aber hat der stufenartige Aufbau des damaligen Staates mit dazu beigetragen, dass Wiclif alle weltliche Macht beim Könige suchte, dem sie von Gott übertragen sei und der sie wieder anderen mitteilen könne. Deshalb hat der König keinen weltlichen Herren über sich, das dominium eignet eben nur ihm und denen er es weiter überträgt. So kann Wiclif

[1]) cf. de civ. dom. p. 21, 26, 37 u. o.
[2]) cf. de civ. dom. p. 9, 141, 259.
[3]) cf. de civ. dom. p. 12.
[4]) cf. de civ. dom. p. 134; de dom. div. p. 255.
[5]) cf. de civ. dom. p. 253.
[6]) cf. de dom. div. p. 33.
[7]) cf. de dom. div. p. 226.
[8]) Die augustinische Idee der civitas Dei hat sich mit den späteren lehensrechtlichen Begriffen verbunden, jedoch so, dass das Moment der persönlichen Hingabe des Abhängigen an den Herrn, das doch ein konstitutives Element des Lehenswesens war, ausser Betracht blieb und nur die sachliche Seite: das Benefizialwesen Aufnahme fand; cf. den Artikel „Lehenwesen“ in Staatslexikon, herausgeg. von Bruder, Freiburg 1894, III. Bd. S. 1029: „Was die kirchlichen Beneficien betrifft, so sind sie häufig sogar als ein Zweig des Lehensrechtsinstitutes bezeichnet worden. Diese Ansicht ist jedoch unhaltbar. Die mit den kirchlichen Ämtern verbundenen Beneficien sind eine selbständige, auf rein kirchlichem Grunde entwickelte Schöpfung des kirchlichen Lebens, ein Institut, welches um Jahrhunderte älter ist als das weltliche sog. Beneficialwesen. Richtig ist, dass die Kirche an Laien und Kleriker Beneficien im Sinne des weltlichen Rechtes und wirkliche Lehen verlieh, da sie sich bei ihrer Vermögensverwaltung der bestehenden weltlichen Rechtsinstitute bediente und wie die weltlichen Grundeigentümer zur Verleihung von Prekarien und später von Beneficien und Lehen veranlasst sah“.

den Satz aussprechen, dass die weltlichen Herren insgesamt ihr Herrschaftsrecht durch eine Todsünde nur in den Augen Gottes, nur in foro coeli verlieren,[1]) dass aber keiner ihrer Untergebenen das Recht hat, es ihnen zu nehmen. Die massvolle Haltung, die Wiclif in dieser Frage einnimmt, wird nicht einmal durch die Anschauungen von Volkssouveränetät beeinträchtigt, die ihm keineswegs fremd waren und mit denen er hie und da zu sympathisieren scheint.[2]) Sie können aber nicht stark auf ihn eingewirkt haben, denn er hält stets an dem Gedanken fest, dass der Gewalt der Fürsten, wenn sie missbraucht wird, kein gewaltsamer Widerstand entgegengesetzt werden darf. Das Einzige, was Wiclif zulässt, ist für die Kleriker eine Belehrung der weltlichen Herren über das Verkehrte ihrer Handlungsweise und für die Untergebenen überhaupt ein passiver Widerstand bis zum äussersten, im Falle dass der Gewalthaber eine Verletzung des göttlichen Gesetzes vom Untergebenen fordert.[3])

Ganz anders steht Wiclif gegenüber dem Klerus, obwohl dessen Stelle scheinbar der des weltlichen Herren ganz analog ist.[4]) Beide haben ihr Amt von Gott erhalten und sind diesem dafür zu einem sittlichen Wandel verpflichtet. Und zwar kommt dem Könige die Zwangsgewalt, dem Priester dagegen die Lehrgewalt zu. Indem Wiclif zwischen den beiden scharf scheidet, hat er besonders die damalige Verweltlichung der Kirche im Auge. Er bekämpft sie mit grösster Schärfe, weil er in

---

[1]) „Quilibet existens in peccato mortali caret, ut sic, iusto dominio quoad Deum." (de civ. dom. p. 2)

[2]) cf. Fürstenau: a. a. S. 67 ff. „Gerade in dieser Beziehung aber bieten die bis jetzt veröffentlichten Schriften Wiclifs keine ausreichenden Anhaltspunkte, um sich auf Grund derselben nach allen Richtungen hin ein völlig sicheres Urteil zu bilden". (ibid. S. 67.)

[3]) „Vel illata est iniuria quo ad causam propriam vel pure quo ad causam dei. In primo casu post exhortacionem evangelicam paciencia est optima medicina. Si pure in causa dei cristianus debet, post correpcionem evangelicam, preposito suo usque ad mortem, si oportet, confidenter et obedienter resistere." (de off. reg. p. 8). Die Berufung auf den höchsten Richter, von der Wiclif de civ. dom. p. 145 spricht, bedeutet also ein Abwarten bis zum jüngsten Tage. (ibid. p. 147.)

[4]) „Oportet ergo deum habere in ecclesia duos vicarios, scilicet regem in temporalibus et sacerdotem in spiritualibus." (de off. reg. p. 13).

ihr das Grundübel der Zeitverhältnisse sieht. [1]) Unermüdlich weist er darauf hin, dass der Priester überhaupt keinen Anspruch auf Herrschaft machen darf. Darin besteht ja gerade der Vorzug des Klerus, dass er vom thätigen Leben befreit und einzig für ein kontemplatives Dasein bestimmt ist. [2]) An diesem Punkte wird der Einfluss franziskanischer Gedanken auf Wiclif besonders bemerkbar. [3]) Dem kontemplativem Leben giebt er nicht nur den Vorzug vor dem aktiven, [4]) das allein der bestehenden Sünde wegen eine Berechtigung, und zwar deshalb eine zeitlich beschränkte Berechtigung hat; [5]) — er hält das spekulative Leben sogar für das einzig verdienstliche. [6]) darum für jeden Gläubigen wenigstens in einem Minimum notwendige. [7]) Es ist der reine Gottesdienst ohne weltliche Nebenbeschäftigung, der insbesondere in der Thätigkeit des Priesters, in Predigt, Gebet, Sakramentsverwaltung geübt wird. [8]) Franziskanisch, wie dies Urteil über irdische Berufsarbeit ist auch seine Stellung zum Eigentum der Priester. Weltlicher Reichtum ist ein Hindernis für den Priester, darum der Kirche schädlich. Schon oben (f. S. 26) wurde da-

[1]) „Inter omnes cautelas diaboli mundana preeminencia est prima sagena diaboli.“ (de eccl. p. 185). „Minus remotum est a sacerdocio Christi recipere a dominis temporalibus alternatum usum uxorum suarum secundum copulam carnalem — quam quod recipiant a seculari domino dominacionem civilem“ ibid. p. 365 hundert Jahre später würde — wenigstens für Deutschland — die umgekehrte Ansicht besser am Platze gewesen sein.

[2]) „Oportet ergo prelatos ecclesie primo et principaliter vivere contemplative, et accessorie pro loco et tempore ad vitam activam condescendere.“ (de civ. dom. p. 171).

[3]) Sie wurden vor Wiclif besonders vertreten von Richard Fitzralph, den Wiclif häufig zitiert und von dem er doch wohl stärker abhängig ist, als das Urteil Lechlers (Johann von Wiclif I. S. 226 f.) vermuten lässt.

[4]) „Vita contemplativa est melior quam activa.“ (de civ. dom. p. 164).

[5]) „Sequitur, quod vita activa sit bona et necessaria, suppotito peccato, ut sit medium ad vitam alteram, que est eo melior quo est finis“. (de civ. dom. p. 166).

[6]) „Vita activa non est meritoria nisi habeat contemplativam“. (de civ. dom. p. 171).

[7]) „De necessitate est quod contemplative vivat in articulo mortis ad. minimum“. (de civ. dom. p. 166.)

[8]) „Diligere Deum est vita contemplativa“ (de civ. dom. p. 172.) „Predicare, oraeet ce teri actus meritorii ducunt vitam contemplativam“ (ibid. p. 174).

rauf hingewiesen, dass nach Wiclifscher Anschauung jedem Gläubigen die ganze Welt gehört; die praktische Folge dieser Ansicht ist unbeschränkter Kommunismus inbezug auf alle Dinge.[1]) Privateigentum kann deshalb nicht der ideale Zustand sein,[2]) am allerwenigsten für die Priester, die den Stand der geistig Bevorzugten in der Kirche bilden. Denn sie haben dem Beispiel Christi nachzueifern,[3]) nämlich — im Sinne des hl. Franziskus — seiner Armut.[4]) Die Güter der Kirche kommen den Armen zu, also insofern auch den Klerikern. Aber ihre Einkünfte sind immer nur Almosen, kein Gehalt, auf das sie Anspruch erheben könnten.[5]) Freilich sollen sie nicht betteln, sondern von ihren Gemeinden unterhalten werden; aber die Verpflichtung zum Unterhalt ist davon abhängig, ob sie ihr Amt richtig verwalten.

Nach diesem Grundsatz will Wiclif die Kirche reformieren; wird er durchgeführt, dann steht der Klerus hoch über allen weltlichen Herren, nämlich in seiner spezifischen Eigenschaft als Nachfolger Christi in geistlichen Dingen.[6]) So scharf Wiclif hier das Wesen des Weltlichen und des geistlichen voneinander sondert, so wenig gelingt es ihm doch, die Befugnisse dieser beiden verschieden gearteten Mächte auseinanderzuhalten. Bei der weltlichen Gewalt schliesst er, wenn sie in Todsünde verfällt, das strafende Eingreifen der Anderen aus; nicht so beim Klerus. Er ist auch den Menschen gegenüber zur Beo-

[1]) „Omnia bona Dei debent esse communia.“ (de civ. dom. p. 96); in dem Satz „iustorum pauperum sunt omnia“ (ibid. p. 312) treffen Kommunismus und Armutsideal zusammen.

[2]) „Cum ergo mundi divicie sint stercora corporis Christi mistici.“ (de civ. dom. p. 158).

[3]) cf. die “imitatio“ in de civ. dom. p. 112.

[4]) „Pure naturaliter vel ewangelice dominantes perfectissime dicunt, atque verissime cum Scriptura, quod omnia bona mundi sunt singulorum nostri ordinis, et tamen nichil habemus civiliter in proprio vel communi, et sic intelligo locuciones venerabilis ordinis fratrum minorum, qui sunt quasi nichil habentes secundum civilem solicitudinem et tamen omnia possidentes.“ (de civ. dom. p. 129).

[5]) „Omnes (scl. clerici) debemus vivere exproprietarie de elemosinis laicorum et omnes debemus esse procuratores, non civiles possessores bonorum pauperum“. (de eccl. p. 308).

[6]) „Sunt papa et suum collegium pars precipua dignitate, dum tamen sequantur Christum propinquius et deserendo fastum atque primatum serviant matri sue efficacius atque humilius.“ (de eccl. p. 88).

bachtung der lex Christi, d. h. des Armutsideals verpflichtet und kann von ihnen zur Rechenschaft gezogen werden. In erster Linie ist allerdings die Kirche zur Beurteilung ihrer Geistlichen eingesetzt und hat ihnen für den Fall, dass sie sich versündigen, die Amtseinkünfte zu entziehen.[1]) Aber sie hat es an dieser sittlichen Strenge fehlen lassen;[2]) im Gegenteil ist sie nur auf ihren eigenen Vorteil bedacht, der doch in Wahrheit ihr schwerster Schade ist.[3]) Darum kann es nicht ausbleiben, dass jetzt die Laien ihre Kirche vor völliger Verderbnis schützen.

In erster Linie sind die weltlichen Fürsten dazu berufen, Rechenschaft von ihrem Klerus zu fordern,[4]) weil Gott ihnen das Amt des Herrschens übertragen hat, und zwar des Herrschens nach dem Grundsatz des göttlichen Gesetzes.[5]) Ist aber das „evangelische Gesetz" die Norm für ihre Regierung, dann ist es ihre Pflicht, gegenüber unwürdigen Klerikern ihre potestas coactiva[6]) zur Anwendung zu bringen. Sie besitzen diese Gewalt, weil der Klerus sein Eigentum vom König zu Lehen hat. Anstatt also die Kirche mit Schenkungen zu überhäufen, sollten sie das reformatorische Werk in die Hand nehmen und die Diener Christi der materiellen Güter entledigen, die ihnen doch nur ein Ballast sind.[7]) Die Schenkung

[1]) „Licet versucias talium detegere et subtrahendo bona pauperum resistere." (de eccl. p. 47.)

[2]) „Hec est causa tocius confusionis ecclesie, quod claudicat plus intendens legi humanitus supperaddite quam divine." (de eccl. p. 319).

[3]) „Patet quod sepe non est privilegium vocata dotacio cleri in temporalibus, et per consequens auferendo a clero ista von oportet quod auferantur ab eo privilegia, sed pocius amoto prohibente sit ecclesia apostolica restituta ad vera previlegia primitiva" (de eccl. p. 189.)

[4]) „Certus sum quod, licet prelati nostri ipsam (scl. scripturam sacram) et professores suos dissipant et conculcant, lapides clamabunt, hoc est, seculares domini in sensu scripture a domino illustrati defendent fidem catholicam."
(de eccl. p. 41.)

[5]) „Rex debetrebelles divinis legibus et aliis subministrantibus cohercere et factores iusticie secundum caritatis regulas promovere." (de civ. dom. p. 188.)

[6]) cf. z. B. de civ. dom. p. 270.

[7]) „Foret clero magnum privilegium quod adiutorio dominorum temporalium foret exoneratus ab istis cerimoniis humanitus introductis, propinquius sequendo Christum pure secundum regulas primevas a Christo traditas".
(de eccl. p. 155.)

Konstantins muss wieder aufgehoben, vor allem aber die sinnlose Überhäufung der Kirche mit Pfründen aller Art wesentlich eingeschränkt werden. Der wahre Vorteil der Kirche erheischt das. Aber die Fürsten sind es auch ihrem eigenen Lande schuldig,[1]) — Zustände zu verhüten, wo der vierte Teil des Bodens der toten Hand anheimgefallen ist, so dass der König nur dem Namen nach über ganz England regiert, in Wahrheit aber seine Herrschaft mit einem Priesterstand teilt, der einem fremden Souverän gehorcht.[2]) Während Wiclif hier in aller Offenheit den derzeitigen Stand der Kirche als einen verderbten bezeichnet, drückt er sich an einer Stelle des Buches über die bürgerliche Herrschaft vorsichtiger aus: es sei nicht seine Sache, sondern stehe den Staatsmännern zu, jene Frage zu beurteilen.[3]) Daraus ergiebt sich aber gerade, dass die weltlichen Herrscher über Gebrauch und Missbrauch der Temporalien von seiten des Klerus zu wachen haben. Ja Wiclif bezeichnet es sogar als einen Verrat an Gott, wollte der König diese seine Pflicht versäumen.[4]) Darum soll er alle Gegenmassregeln der Priester getrost verachten; selbst wenn sie ihn exkommunizieren, würde solch ein Bannspruch vor Gott keine Gültigkeit haben, weil der wahre Grund zum Bann hier die klerikale Habgier ist.[5]) Freilich ist der König doch auch gehalten, bei seinem Verfahren die richtigen Grenzen zu wahren; denn der Priesterstand erheischt eine respektvolle Behandlung,[6]) die nicht sogleich mit Gewaltmassregeln vorgeht, sondern erst

[1]) „Rex Anglie dotans ecclesiam suam nec debuit nec potuit ipsam dotare ad enervacionem vel deterioracionem regni sui". (de eccl. p. 338; wörtlich so bei Hus op. I. fol. 122 b, nur ist Anglie in Boemie geändert.)

[2]) „Si omnia illa bona quibus dotatur nostra ecclesia immediate et directe pertinerent ad papam, sic quod rex non habeat interesse in possessionibus vel personis cum plus quam quarta pars regni sit devoluta ad manum mortuam — sequitur quod rex noster non sit rex tocius Anglie (Hus: Boemie), cum plus quam quarta pars in manu mortua est decisa". (de eccl. p. 338; wörtlich bei Hus: op. I. fol. 122 b.)

[3]) „Utrum autem hodie sit ecclesia in casu isto, non est meum discutere sed politicorum qui intendunt praxi et statui regnorum" (de civ. dom. p. 259).

[4]) „Aliter enim rex foret manifestus traditor Dei sui" (de civ. dom. p. 272).

[5]) Zu einem gerechten Bann ist nötig: „excommunicati iniusticia, obstinati invidia, et ecclesie exequentis iusticia" (de civ. dom. p. 300). cf. p. 274 ff.

[6]) „Videtur mihi quod sacerdos discolisans est propter ordinem honorandus". (de off. reg. p. 20).

zu belehren, nur im Falle hartnäckigen Widerstandes zu strafen, in jeder Weise aber zu bessern bestrebt ist.[1])

Es leuchtet ein, dass diese Theorie dem Königtum einen gewaltigen Machtzuwachs verschaffte, dass sie darum bei den Vertretern des herrschenden Kirchentums ebenso grossen Widerstand finden musste. Was die Kirche in jahrhundertelangen Kämpfen errungen hatte: die ganze Fülle der Exemtionen, sollte hier preisgegeben, oder doch dem Belieben weltlicher Herrscher anheimgestellt werden. In der Absicht, den wahren Glanz des Priesterstandes wiederherzustellen, wurden ihm die Mittel zur Ausübung weltlicher Macht aus den Händen genommen. Das bedeutete fürs erste eine tiefe Demütigung des Klerus. Aber in der Beziehung scheute Wiclif die Konsequenzen nicht. Da er nur auf sittliche Amtsführung und auf die göttliche Prädestination als die vor Menschen und vor Gott gültigen Merkmale einer rechtmässigen Herrschaft Wert legt, so nimmt der priesterliche Amtscharakter in seinem System keine wichtige Stelle ein. Er will innerhalb des Priestertums keine Unterschiede des Wertes anerkennen,[2]) auch von den Laien trennt sie keine grosse Kluft. Denn worin ihr besonderer Vorzug besteht, die vita contemplativa sollte jeder Gläubige wenigstens teilweise besitzen. Wer aber gar behaupten kann, die Kirche könne zeitweilig ohne Klerus bestehen,[3]) der kennt keine Heilsmittlerschaft des Priesters mehr, der ist von der Idee eines allgemeinen Priestertums nicht mehr weit entfernt.[4]) Es bedeutet bei Wiclif nur eine Schwäche

[1]) „Videtur mihi quod obediendum est sacerdotibus huiusmodi eos prudenter arripiendo, aspere arguendo et fortiter resistendo“ (de off reg. p. 21). „Observancia igitur caritatis in persecuto est summe necessaria, ne paciens irritetur“ (de civ. dom. p. 294).

[2]) „Quantum ad potestatem ordinis omnes sacerdotes sunt pares.“ (de civ. dom. p. 285).

[3]) „Nec video quin dicta navis Petri possit pure per tempus stare in laycis (de civ. dom. p. 392).

[4]) „Es liegt somit in Wiclifs Kirchenbegriff bereits die Anerkennung des freien und unmittelbaren Zugangs der Gläubigen zur Gnade Gottes in Christo, mit anderen Worten des allgemeinen Priestertums der Gläubigen.“ (Lechler, Johann von Wiclif I S. 545.) cf. Loserth in Introduction zu de eccl. p. VIII. Harnack behauptet demgegenüber: „Wiclif hat von Christus unmittelbar berufene Laien zu priesterlichem Handeln für befähigt erachtet. Allein dass eine

gegenüber der Tradition und dem geschichtlich Gewordenen, wenn er diesen Schritt nicht gethan hat.

Wie man sich aber auch zu dieser Frage stellen mag, jedenfalls hat Wiclif einer grossen Selbständigkeit der Laien gegenüber den Priestern das Wort geredet. An mehreren Stellen freilich ist das Recht, gegen sündige Priester einzuschreiten, das Wiclif dem Wortlaut nach allen Laien einräumt, im ganzen Zusammenhang nur von den weltlichen Herren zu verstehen.[1]) Andere dagegen lassen keinen Zweifel darüber, dass dem Volk jene Befugnis eingeräumt werden soll.[2]) Ja es wird sogar der ganz bestimmte Fall besprochen, ein Gemeindeglied solle seinem Pfarrer den Zehnten verweigern, wenn dieser ihn missbrauche.[3]) In Wirklichkeit aber hat Wiclif vornehmlich die weltlichen Herren als die Vollstrecker dieser Strafe im Auge und mahnt deshalb die Laien, wo er ihnen das Recht des Einschreitens zugesteht, doppelt zur Vorsicht. Sie sollen ihrem Pfarrer Achtung entgegenbringen und auch über kleinere Vergehungen hinwegsehen, ohne dass sie ihr Gewissen dadurch beschwerten.[4]) Jedoch auch aus diesen massvoll ge-

---

unmittelbare Einsetzung durch Christus Giltigkeit hat, könnte auch ein römischer Gegner Wiclifs schwerlich bestreiten. Es kann sich dann nur darum handeln, ob eine solche Einsetzung konstatierbar ist. Also ist die Behauptung, Wiclif und Hus hätten das allgemeine Priestertum dem Priesterstande entgegengesetzt unrichtig". (Dogmengeschichte III. S. 434 Anm. 4.) Das richtige Wort in dieser Sache hat wohl Fürstenau gesprochen (a. a o. S. 23 f.): „Nach alledem kann man nur sagen, dass bei Wiclif zwar alles auf die Aufhebung der römisch-katholischen Unterscheidung zwischen Klerus und Laien hindrängt, und dass Wiclif namentlich nach Beginn des Kampfes gegen die Transsubstantion folgerichtig zu jenem Ergebnisse hätte gelangen müssen, dass er aber thatsächlich diesen Schluss aus seinen Voraussetzungen nicht gezogen hat und insoweit auf dem Boden der römisch-katholischen Lehre stehen geblieben ist."

[1]) „Multi layci habent in tali casu potenciam ad corripiendum eos". (de civ dom. p. 345).

[2]) „Si ergo populus laicalis videt quod genus clericorum inveteratum abusu disolvit istam condicionem Deo et homini, quoad bona pauperum abutenda et recta intencione hoc auferat, dans populo conservanti ipsam debite Deo et homini; videtur quod iusticiam iuste facit". (de civ. dom. p. 353 cf. p. 340).

[3]) „Laicus non tenetur ei dare decimam" (de civ. dom. p. 310).

[4]) „Non ergo debet subditus desperare de peccato prepositi, quia quantumcunque malus sacerdos fuerit, dummodo subditus in Christum crediderit, salvus erit, et dampnabile ministerium sacramenti sui curati sibi proderit." (de eccl. p. 464).

haltenen Äusserungen spricht immer noch das Korrektionsrecht der Laien, das durch zweierlei einen besonderen Nachdruck erhält. Die Laien müssen Schriftkenntnis erwerben, damit ihnen der Massstab vertraut werde, den sie bei der Beurteilung ihres Pfarrers anwenden sollen.[1]) Die englische Bibelübersetzung Wiclifs zeigt, wie ernst es ihm mit diesem Grundsatz war, und die Entwickelung der nächsten hundert Jahre lässt erkennen, ein wie wirksames Mittel dies in der Hand des Volkes war, wenn es durch Kenntnis der Bibel zu eigenem Urteil aufgefordert wurde. Dazu kam noch der andere Gesichtspunkt, der eine noch grössere Gewalt auf das Volksgemüt ausüben konnte: der Laie handelte nicht in eigener Sache, sondern in der Sache Gottes.[2]) Was das ganze Gedankengebäude Wiclifs durchzieht, die stetige Beziehung auf Gott, das kulminiert gleichsam in der Forderung, als Rächer für das Gott zugefügte Unrecht gegen die Übertreter des göttlichen Gesetzes vorzugehen.[3]) Hier trifft alles zusammen: der Begriff der göttlichen Allherrschaft, die überragende Bedeutung der lex Dei und die damit zusammenhängende Forderung der Schriftkenntnis für alle Gläubigen, die einseitig sittliche Motivierung der Amtswürdigkeit und die hohe Wertschätzung der Laienstände, des Volkes und vor allem der domini temporales, alle diese Gedanken verbinden sich zu der Aufgabe, für Gott einzutreten gegen seine sündigen Diener, oder, wie es die Husiten später formulierten: die „Göttliche Gerechtigkeit“ zu verteidigen.[4]) Eine furchtbare Waffe gab Wiclif damit den Laien in die Hand. Zwar entzog er die weltliche Obrigkeit dieser Korrektionsgewalt der Laien, um so schlimmer aber bekam die Kirche sie zu fühlen.

---

[1]) „In omni obediencia christiani in quantum huiusmodi debet obediencia rius consulere legem Dei. (de eccl. p. 39).

[2]) cf. „causa Dei agitur“ (de civ. dom. p. 315) und „iniuria humana agitur“ (ibid. p. 337); „Dei temptacio“ (ibid p. 342).

[3]) „Quilibet Christianus, ultor iniurie, debet quoad Dei iniuriam esse ultor severissimus“ (de civ. dom. p. 303). „Ad vindicandum illam Dei iniuriam debent christiani magis animose, aspere et unite consurgere.“ (de eccl. p. 429).

[4]) Selbst der Ausdruck kommt bei Wiclif vor: „Nec dubium, cum iustum sit tales privare dominio, quin Deus potest inponere dominis temporalibus, potestatem et officium complendi talem iusticiam.“ (de civ. dom. p. 272).

Man bedenke, dass die Kirche damals keineswegs eine rein religiöse, sondern in eminentem Sinne eine wirtschaftliche Grösse war, dass die Kritik an der kirchlichen Obrigkeit zugleich ein Urteil über den Grundherrn in sich schloss. Wiclif rüttelte an den Grundfesten ihrer Macht, indem er die Entscheidung über solche Fragen in die Hand der Abhängigen gab. Soweit dadurch die Entweltlichung der Kirche gefördert werde, handelte er sogar mit voller Absichtlichkeit. Was Wunder aber, wenn sein Protest gegen die kirchlichen Schäden — von ihm noch in den Grenzen einer reformatorischen Kritik gehalten — einen Sturm der Entrüstung wachrief, da der Same der Kritik in Herzen hineinfiel, die nur über ihre nächstliegenden materiellen Bedürfnisse nachzudenken und alles damit in Zusammenhang zu bringen gewohnt waren?

Deshalb hat man immer wieder versucht, Wiclif die Schuld an dem Ausbruch des Bauernaufstandes von 1381 zuzuschreiben. Allein er hat weder selbst die Volkstümlichkeit besessen, die zu einer unmittelbaren Einwirkung nötig wäre, noch können die von ihm entsandten „armen Priester" bedeutenderen Einfluss ausgeübt haben. Denn einmal gab es ihrer noch nicht genug und hatten sie auch noch nicht hinreichend lange gewirkt, dass ihre Predigt schon einen tiefer gehenden Erfolg hätte erreichen können.[1] Sodann ist der eigentliche Kern ihrer Verkündigung, die Berufung auf das göttliche Gesetz,[2] nur ein vereinzelter und darum nebensächlicher Zug jener Bauernbewegung. Endlich aber stammte der Teil ihrer Predigt, der den Umsturz der bestehenden Verhältnisse verkündigte, nicht von Wiclif her, sondern eben von der Seite der Landbevölkerung, bezw. ihrer Leiter, eines John Ball und anderer. Hier empfingen die Schüler Wiclifs den Antrieb zur Unterstützung der Bauern-

[1]) „Wycliffe's Poor Priests cannot at this time have been, and probably never were, at work all over England. Neither had this missionary movement yet been organised as regularly as it afterwards was. But it seems clear that men, drawing some of their doctrines from the great Oxford reformer, were already perambulating the country". (Trevelyan: England in the Age of Wycliffe. — London 1899 p. 198).

[2]) Lechler führt eine Stelle aus Knighton (De Eventibus Angliae Col. 2664) an: „talem enim habebant terminum in omnibus suis dictis semper praetendendo legem Dei, Goddis lawe", (Lechler I.: S. 422 Anm. 2).

bewegung, denn hier fanden sie eine bereits zwanzigjährige Thätigkeit niederer Kleriker unter dem Landvolk vor, die von Wiclif völlig unabhängig war.[1]) Der Inhalt einer Ballschen Predigt, den Trevelyan aus Froissart anführt, ist bezeichnend dafür, dass in diesen Kreisen nicht Wiclif herrschte, ja dass die Forderungen der Bauern überhaupt kaum religiös orientiert waren. Was wollte es denn religiös bedeuten, wenn Ball auf den gemeinsamen Ursprung der Reichen und Armen in Adam und Eva hinwies?[2]) Die kommunistischen Gedanken aber, die in Balls wie in Wiclifs Predigt ihre Stätte haben, die ihnen nach der ganzen mittelalterlichen Denkweise zukommt, sind kein hervorstechender Zug der englischen Erhebung von 1381.[3]) Die Forderungen sind rein praktischer Natur: Erleichterung der Lasten, Wiedereinführung der Freiheit;[4]) und was man zu ihrer Begründung anführte, beschränkte sich auf schlichte Erwägungen des gesunden Menschenverstandes ohne besonderen religiösen Anstrich.[5]) Deshalb hat man die Lollarden nicht

---

[1]) „John Ball, the principal agitator . . had for twenty years been going round the country . . He had begun his career as a radical long before John Wycliffe was of any great importance in the world of politics and religion. In so far as he had any connection with the reformer, it was not as follower, but as precursor". (Trevelyan; S. 196). cf. Knighton (fol 2644): „Hic habuit praecursorem Jo. Balle"; (fol. 2656): „Hic magister J. Wiclyf in suo adventu habuit Johannem Balle suae pestiferae inventionis praemeditatorem". (Lechler I. S. 662 Anm. 1).

[2]) „Are we not all descended from the same parents, Adam and Eve?" (Trevelyan: S. 197). Wie wichtig dieser Gedanke für die damalige Bewegung war, geht aus dem Satz hervor: „At any rate the famous catchword

When Adam delved and Eve span
Who was then a gentleman?

seems to have corresponded in importance and popularity to „Liberté, Egalité, Fraternité". (Trevelyan: S. 196).

[3]) Aus Ball's Predigt: „things cannot go well in England nor ever will until everything shall be in common". (Trevelyan: S. 197).

[4]) „The attempt to picture the Rising as a communistic movement ignores the plainest facts. It was, as far as the bulk of the peasantry was concerned, a rising to secure freedom from the varions degrees and forms of servitude athat still oppressed them severally". (Trevelyan: S. 197 f).

[5]) cf. aus Balls Predigt: „it is from our labour they have wherewith to support their pomp". (Trevelyan: S. 197).

der Teilnahme an der Empörung beschuldigt.[1]) Will man also von einem Einfluss Wiclifs auf jene ländliche Erhebung sprechen, so ist es nur dies: Die Wiclifsche Kritik schuf in seinen Schülern hie und da brauchbare Werkzeuge für die Ausbreitung der revolutionären Gedanken, ohne dass er selbst es beabsichtigte.[2]) Darauf beschränkte sich aber auch die Verbindung zwischen Wiclifie und Bauernaufstand. Die Empörung wurde nämlich zu schnell unterdrückt, als dass ein tieferer Einfluss der Predigt Wiclifs auf die Massen des Landvolks möglich gewesen wäre.[3]) Dann dazu hätte es einer längeren Verbreitung dieser Ideen durch die Vermittelung niederer Kleriker bedurft, die dem grossen Lehrer ebenso nahe standen wie den Anschauungen des Volkes.

---

[1]) „The Lollards who were brought to trial by the Church for spreading his heretical doctrines, were in no single case accused of having had hand or part in the Peasants' Rising". (Trevelyan: S. 200).

[2]) „The rebellion was not a Lollard movement, although some of the agitators were influenced by some of Wycliffe's ideas. This alone is certain; but it is not unlikely also that some of his own Poor Priests entered with more zeal than wisdom into the movement for abolishing serfage". (Trevelyan: S. 200.)

[3]) „Une interprétation nouvelle du dogme ne se répand pas dans les rangs du peuple en quatre années". (Réville et Petit-Dutaillis: Le soulèvement des travailleurs d'Angleterre en 1381. — Paris 1898. p. LXIV).

Lebenslauf.

Geboren wurde ich, Albert Eduard Rosenkranz, protestantischer Konfession, am 2. März 1876 als ältester Sohn des Hauptlehrers Albert Rosenkranz und seiner Ehefrau Bertha, geb. Krenzer, in Remscheid. Nachdem ich vier Jahre die Schule meines Vaters besucht und im Lateinischen Privatunterricht genossen hatte, gehörte ich 1886—1888 der Quinta und Quarta des Realprogymnasiums in Lennep und die nächsten sechs Jahre dem Gymnasium in Barmen an, wo ich Ostern 1894 die Reifeprüfung bestand. Sodann siedelte ich zur Rheinischen Hochschule über, um mich dem Studium der Theologie zu widmen, blieb daselbst drei Semester, verbrachte den Winter 1895/6 in Berlin, studierte von 1896—1897 in Strassburg i. E. und kehrte Ostern 1897 nach Bonn zurück, wo ich noch drei Semester immatrikuliert blieb. Herbst 1897 bestand ich vor dem Königlichen Konsistorium zu Koblenz die Prüfung pro licentia concionandi, hörte darauf in Bonn geschichtliche Vorlesungen und legte im Januar 1899 zu Bonn die philologische Staatsprüfung ab. Wie während des letzten Jahres in Bonn (1897/8) bekleide ich seit 1898 in Köln die Stelle eines Hauslehrers, habe im Herbst 1899 den sechswöchentlichen Seminarkursus in Homberg abgeleistet, gehöre seit Ostern 1900 dem hiesigen Friedrich-Wilhelms-Gymnasium als Seminarkandidat an und bin mit der Erteilung des evang. Religionsunterrichtes an den Oberklassen der hiesigen Realschule betraut worden.

Meine akademischen Lehrer waren die Herren Professoren und Dozenten:

Bender, von Bezold, Budde, Ficker, Grafe, Gunkel, Harnack, Holtzmann, Lobstein, Mayer, Meinhold, Meyer, Nissen, Nowack, Sachsse, Schneegans, Sell, Sieffert, Smend, Spitta, Stumpf.

Ihnen allen danke ich, insbesondere aber den Herren Professoren Sell und von Bezold für manche Anregung, die ich zu meiner Arbeit von ihnen bekommen habe.

Zu Dank verpflichtet bin ich auch den akademisch-theologischen Vereinen zu Bonn, Berlin und Strassburg; denen ich sieben Semester angehört habe, für manche Förderung auf theologischem Gebiet im freundschaftlichen Austausch der Meinungen.

Thesen:

1) Duhms These, Jes. 56—66 sei von einem Tritojesaja verfasst, ist nicht aufrechtzuerhalten.
2) Der 2. Thessalonicherbrief ist von Paulus geschrieben.
3) Die Polemik des 4. Evangeliums richtet sich gegen die Jünger Johannes des Täufers.
4) Der Ausdruck ἀρχεῖα in Ignat. ad Phil. 8_2 ist mit εὐαγγέλιον identisch.
5) Der bei Lorenz Fries (a. a. 1446) als Husitenprediger genannte Friedrich Müller ist dieselbe Person wie Friedrich Reiser.
6) Zwischen den sogen. „altevangelischen Gemeinden“ (L. Keller) ist kein genetischer Zusammenhang nachzuweisen.
7) Die Ethik ist an sich religionslos.
8) Wiclif ist dem Gedanken des allgemeinen Priestertums nahe gekommen.
9) Der Religionsunterricht an höheren Schulen ist nach den Grundsätzen des Geschichtsunterrichtes zu behandeln.
10) Das Lied „Wer weiss, wie nahe mir mein Ende,“ ist nicht von der Gräfin Ämilie Juliane verfasst worden.

Druck: Gebrüder Brocker, Köln.